BAEUMKER

Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Ang)

Sitzungsberichte
der
Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
Jahrgang 1913, 9. Abhandlung

E.

Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts

von

Clemens Baeumker

Vorgetragen am 7. Juni 1913

München 1913
Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth)

Gegenüber der in vielem durchaus unzutreffenden historischen Einstellung, die Alfred von Sareshel oder Alfredus Anglicus durch den ersten Herausgeber seiner Schrift De motu cordis, C. S. Barach, erfahren hat[1]) und die seitdem in die Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie übergegangen ist[2]), sei es gestattet, mit einigen allgemeineren methodologischen Erörterungen zu beginnen. Dieselben sollen einige allgemeine Leitlinien für eine solche Einstellung entwickeln und zugleich auf einige Fehlwege hinweisen, die dabei erfahrungsgemäß leicht eingeschlagen werden.

Wir sind gewöhnt, die Wissenschaft des Mittelalters, insbesondere des Hochmittelalters, als eine in sich wesentlich einheitliche und zugleich als eine wesentlich theologisch bedingte und darum metaphysisch gerichtete zu fassen. Beides trifft in der Tat im weitesten Umfange zu.

Was die theologische Bedingtheit anlangt, so ist sie historisch leicht zu verstehen. Wissenschaftliches Interesse, wissenschaftliche Aufgaben und der Geist wissenschaftlicher Methode mußten durch den Gesichtskreis des Standes bestimmt

[1]) Excerpta e libro Alfredi Anglici De motu cordis. Item Costaben-Lucae De differentia animae et spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi. Als Beiträge zur Geschichte der Anthropologie und Psychologie des Mittelalters herausg. von Carl Sigmund Barach (Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis, herausg. von C. S. Barach, II). Innsbruck 1878.

[2]) Insbesondere durch Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie[9] II. (Berlin 1905), S. 279. 285. Weit zurückhaltender drückt sich M. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale[4] (Louvain und Paris 1912), S. 363 aus.

werden, der im Mittelalter auf lange Zeit hinaus fast der einzige Träger der wissenschaftlichen Bildung war, des geistlichen Standes. Denn wenn es auch in ritterlichen Kreisen eine höfische, weltliche Bildung gab, so ging diese in der Hauptsache doch auf in der feinen Sitte und der durch diese geforderten Gewandtheit in edler Kunst, in Lied und Weise. Die Pflege der Wissenschaft aber ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, wenigstens in der älteren Zeit in den Händen der Kleriker. Namentlich für die philosophische Spekulation gilt dies. Müssen wir für sie doch gerade bei führenden Geistern die bedeutungsvollsten Gedanken nicht selten erst aus dem Zusammenhange theologischer Werke loslösen.

Diese theologische Zielbestimmung ist zugleich mit ein Grund für den vorwiegend abstrakt-begrifflichen Charakter der mittelalterlichen philosophischen Arbeit. Mit metaphysischen Begriffen an dem spekulativen Ausbau der Theologie schaffend, ist man auch im rein philosophischen Denken vor allem den metaphysischen Fragen zugewandt. So tritt denn auch die Behandlung der Natur und des Seelenlebens überall in den Zusammenhang metaphysischer Probleme. Dadurch ist es denn weiterhin bedingt, daß in Naturwissenschaft und Psychologie bei den meisten das empirische Material und seine Analyse stark zurücktritt. Statt die in den Erscheinungen selbst liegenden Gesetzmäßigkeiten durch Analyse der Erscheinungen und durch exakte, womöglich mathematische Bearbeitung der Resultate aufzusuchen, geht man mit Vorliebe auf rein logisch gegliederte, mit Hilfe unzulänglicher Induktionen gewonnene begriffliche Einteilungen aus, sowie auf kausale Erklärungen unter metaphysischen Gesichtspunkten vermittelst meist ererbter allgemeiner Begriffe. Auch die Beschäftigung mit der Natur und dem Seelenleben ist im Mittelalter metaphysisch orientiert; nicht bei allen, aber bei den meisten, nicht bloß deshalb, weil die Träger jener Bestrebungen durchweg dem geistlichen Stande angehörten und aus der spezifisch theologischen Bildung Maßstäbe der Wertabmessung entnahmen, aber doch auch nicht ohne einen inneren Zusammenhang mit diesem

Umstande. Und gewiß hat diese herrschende Richtung auf die Metaphysik nicht nur auf einzelnen Gebieten hemmend gewirkt; sie hat auch den Hochflug des Denkens herbeigeführt und Systeme von tiefem Gehalt und von einer bewundernswerten inneren Geschlossenheit bauen lassen. Aber was hier in Betracht kommt, sind nicht Werturteile, sondern allein eine Tatsachenfrage: die Tatsache der vorwiegend metaphysischen Orientierung des mittelalterlichen philosophischen Denkens im Zusammenhange mit seiner theologischen Bedingtheit.

Auch das ist richtig, daß, wie die Geistesgebilde des Mittelalters überhaupt, so auch seine philosophischen Geistesprodukte eine weitgreifende Gleichförmigkeit zeigen. Der Grund für diese Erscheinung liegt darin, daß die Struktur des mittelalterlichen Denkens im ganzen eine ziemlich gleichförmige ist. Gewohnt, nicht so sehr in der Auswirkung persönlicher Individualität, in der die Renaissance instinktiv das Ziel ihrer Lebensentfaltung fühlte, sondern in der objektiven Aufgabe als solcher die Bestimmung des Individuums zu sehen, mußte das mittelalterliche Denken unter durchweg gleichen kulturellen Bedingungen und innerhalb der im wesentlichen gleichartigen herrschenden Ordnungen nicht nur zu einer im wesentlichen gleichartigen Weise des Denkens gelangen, sondern auch die Resultate dieses Denkens mußten im ganzen übereinstimmend ausfallen. Der überwiegenden Gleichförmigkeit in der subjektiven Struktur des Denkens entsprach die überwiegende Gleichförmigkeit in den Denkergebnissen.

Freilich darf dies nicht übertrieben werden. Nur historisch nicht näher orientierte Beurteiler konnten in der mittelalterlichen Gedankenwelt, insbesondere der philosophischen, eine unterschiedslose Einheit erblicken, gleichfarbiges Licht die einen, gleichgestaltetes Dunkel die anderen. Die neueren Untersuchungen haben, obgleich sie so vielem noch unedierten Material gegenüber noch keineswegs zum Abschluß gelangt sind, uns doch schon ein viel formenreicheres und in den Farben differenzierteres Bild ergeben. Sie haben uns die tiefgreifenden Wandlungen kennen gelehrt, welche die platonisierende Früh-

scholastik, die aristotelisierende Hochscholastik, die kritische Spätscholastik scheiden. Innerhalb dieses wechselnden Gesamtmilieus haben sie uns wieder einen unerwarteten Reichtum von mannigfachen Bewegungen gezeigt, in denen Neues mit Altem ringt, hier rein zur Erscheinung kommt, dort die mannigfachsten Verbindungen eingeht. Da treten neben und nacheinander die verschiedensten Gedankenelemente und Denkweisen auf, traditioneller Platonismus und Augustinismus und neuer Aristotelismus, griechischer Aristotelismus und solcher arabistischer Färbung, dazu neuplatonische Unterströmungen verschiedenen Ursprungs. Neben dem abstrakt begrifflichen Denken, das wir als hervorstechendes Merkmal im Charakter der mittelalterlichen Philosophie heraushoben, regt sich doch auch der positive naturwissenschaftliche und positive humanistische Geist, neben der metaphysischen und dogmatischen Denkweise auch der erkenntniskritische Sinn. So finden wir doch auch in der mittelalterlichen Philosophie neben und nacheinander eine Mannigfaltigkeit von Denkmotiven, die der lebendigen Denkarbeit teils aus neu aufgeschlossenen Quellen der Überlieferung zuströmten, teils den wechselnden allgemeinen Zeitstimmungen entstammten, in einzelnen Fällen auch aus der Tiefe der persönlichen Geistesart emporkommen mochten. Trotz seiner vorhin betonten vorherrschenden Gleichartigkeit zeigt doch auch das mittelalterliche philosophische Geistesleben differenzierte Mannigfaltigkeit und Lebensspannung. Fehlte eine solche Spannung ganz, so könnte ja überhaupt von einem wissenschaftlichen Leben nicht die Rede sein. Wir hätten dann nur noch höchstens eine didaktische Entwicklung in der Weitergabe festgewordener und erstarrter Sätze.

So ist das Bild der mittelalterlichen Philosophie trotz aller Gleichförmigkeit der herrschenden Züge doch ein viel reicheres und lebensvolleres, als die landläufige Beurteilung annahm. Freilich ist diese Einsicht erst durch die neuere Forschung, wie sie vor allem durch Cousin und A. Jourdain inauguriert wurde, gewonnen worden. Ein erster starker Unterschied zwischen der Frühscholastik, die platonisch in der Philosophie,

augustinisch in der Theologie dachte, während Aristoteles für sie nur als Logiker in Betracht kommt, und der durch den Aristotelismus allseitig bedingten entwickelten Scholastik ist schon seit den Anfängen einer wissenschaftlichen, philosophiegeschichtlichen Behandlung dieser Periode genügend hervorgehoben. Der wichtigste Fortschritt seitdem bezog sich auf die richtige Würdigung der im 13. Jahrhundert innerhalb der theologisch orientierten Welt wirksamen Motive und der aus ihrem Zusammentreffen und ihrer Synthese sich ergebenden Gruppierungen. Wie innerhalb des theologisch orientierten Denkens durch den Kampf des traditionellen Augustinismus und des neuen Aristotelismus eine Fülle von stärkeren Unterschieden und feineren Nuancen der nebeneinander bestehenden Erscheinungen und ebenso eine große Zahl wechselnder Etappen in der zeitlichen Entwicklung herbeigeführt wurde, das hat in mustergültiger Weise Fr. Ehrle[1]) gezeigt, dessen Forschungen dann von Mandonnet[2]), Grabmann[3]) und vielen anderen aufgenommen wurden. So war es ein Bild lebendigen und vielfältigen Lebens, das neuere Gesamtdarstellungen wie die von

---

[1]) Franz Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Zeitschr. für kathol. Theologie XIII (Innsbruck 1889), S. 172—193. Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts, in: Archiv f. Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters V (1889), S. 603—635. Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode, in: Zeitschr. für kathol. Theologie XXXVII (1913), S. 266—318.

[2]) Pierre Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle, Fribourg 1899 (Collectanea Friburgensia VIII), 2. Aufl. in den „Philosophes belges", I (Étude critique), Louvain 1911, II (Textes), 1908, dazu eine Reihe von Einzeluntersuchungen, u. a.: Premiers travaux de polémique thomiste, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques VII (1913), S. 46—69.

[3]) Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I—II. Freiburg i. Br. 1909—1911. Außerdem viele Einzeluntersuchungen, von denen als wichtig genannt sei: Le Correctorium corruptorii du Dominicain Johannes Quidort de Paris († 1306), in: Revue neo-scolastique de Philosophie XIX (1912), S. 404—418.

De Wulf[1]) und Baumgartner[2]), und kürzere Zusammenfassungen wie die von G. von Hertling[3]), auch einige Skizzen von mir[4]), geben konnten.

Ohne Frage wird fortgesetzte Forschung noch manche weiteren Züge hinzufügen können. Insbesondere sei auf einen Umstand hingewiesen, der zugleich für die Beurteilung von Alfreds Stellung in der Wissenschaft des 13. Jahrhunderts von Wichtigkeit ist.

Begreiflicherweise war das Hauptinteresse der historischen Forschung den Leistungen zugewandt, in welchen das mittelalterliche Denken seine Hauptstärke hatte, d. h. dem philosophischen Denken im Zusammenhange der theologischen Spekulation. Insbesondere gilt dieses für die Zeit der Hochscholastik, wo auch die eben berührte Konstruktion der Gesamtentwicklung unter dem Gesichtspunkte eines Kampfes und Ausgleichs zwischen traditionellem Augustinismus und neuem Aristotelismus zunächst die theologischen Philosophen ins Auge faßte. Denn wenn in dieser Systematik auch der ganz außer der Theologie stehende Siger von Brabant und der lateinische „Averroismus" eine Rolle spielen, so ist das in erster Linie darin begründet, daß wir es hier mit einem Gegensatz zu tun haben, der für die historische Einstellung von Albert und Thomas unentbehrlich ist. Es handelt sich hier eben um das eine Extrem, zwischen dem und seinem Gegensatz, dem traditionellen Augustinismus der Theologen, jene im Kampf mit zwei Fronten eine Mitte suchen. Aus der Frühscholastik zwar hat einiges, was mit der Theologie nur lose Zusammenhänge hat und viel mehr auf die alten klassischen Autoren hinweist, längst Beachtung gefunden und die Aufmerksamkeit auch der Literarhistoriker auf sich gezogen, wie die Schule von

---

[1]) M. De Wulf, Histoire de la philos. médiévale[4], 1912.

[2]) In der Neubearbeitung des sonst vielfach veralteten Grundrisses von Überweg-Heinze Bd. II.

[3]) G. von Hertling, Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert. Festrede. München 1910.

[4]) In: Kultur der Gegenwart I, Abt. V[2], 1913. — Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Straßburg 1912.

Chartres[1]), insbesondere Bernard Silvester, der Verfasser des Makrokosmus und Mikrokosmus, auch Johann von Salisbury[2]) und die auch in der französischen, deutschen und englischen Dichtung angezogenen beiden poetischen Werke des Alanus von Lille „Anticlaudianus“ und „De planctu naturae“[3]). Aber immerhin bleiben doch der Forschung nach der außer-theologischen Seite hin noch mancherlei Aufgaben, soll das Geschichtsbild von der mittelalterlichen philosophischen Entwicklung nicht manches vielleicht nicht unwesentlichen Zuges entbehren.

Denn so sehr im großen und ganzen die mittelalterliche Spekulation sich im Zusammenhange mit dem theologischen Denken und der theologischen Zweckbestimmung entwickelte, so herrscht doch auch hier keineswegs völlige Gleichförmigkeit. Alfredus Anglicus, wie Barach richtig gesehen hat, gehört nicht in diesen Kreis. Ausschließlich theologisch orientiert ist die mittelalterliche Philosophie nicht, insbesondere nicht, wenn wir das Wort „Philosophie“, wie recht, in dem weiteren Sinne der Antike und des Mittelalters nehmen. Einer der Gründe dafür liegt in der besonderen Stellung, welche die artistische Fakultät und die an ihr betriebene Wissenschaft doch immerhin einnahm. Wenngleich auch an ihr, worauf schon hingewiesen wurde, Kleriker die Philosophie betreiben, so ist diese Tätigkeit doch nicht für alle ein Durchgang zum wissenschaftlichen Betriebe der Theologie und zum theologischen Lehramt. Nicht wenige verbleiben bei den Artes und geraten da, wie die averroistischen Streitigkeiten an der Pariser Universität zeigen, wohl auch in scharfen Gegensatz zur Theo-

[1]) Treffende Bemerkungen darüber bei E. Norden, Antike Kunstprosa[2] (Berlin 1909), S. 724 f.

[2]) C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie. Leipzig 1862.

[3]) E. Langlois, Origines du Roman de la Rose (Paris 1891), S. 95—96. 148—150 (Benutzung bei Jehan de Meung). — L. Pfannmüller, Frauenlobs Marienleich. Straßburg 1913, S. 95 f. — E. Koeppel, Chaucer und Alanus de Insulis in: Herrigs Archiv, Bd. 90 (1893), S. 149—151.

logie. Die Erörterung rein logischer Probleme nimmt von Anfang an einen nicht unbeträchtlichen Raum in dieser Literatur ein[1]). In manchen Fällen führen die philosophischen Studien direkt zu außertheologischen Zusammenhängen hin; insbesondere treten die naturwissenschaftlichen Studien, die man unter dem Begriff der Philosophie mit einbeschloß, in Beziehung zur Medizin. Die auf dem Umwege über die orientalische Kultur bekanntgewordene alexandrinische Wissenschaft und die arabisch redende Kulturwelt selbst waren darin vorangegangen. Für die theologisch interessierten Scholastiker dagegen sind diese von naturwissenschaftlichem Geiste getragenen Forschungen, soweit sie sich überhaupt mit ihnen beschäftigen, mehr nur Durchgangsstadium oder Nebenwerk, meist veranlaßt durch das Bedürfnis, die Aristotelischen Schriften durchlaufend zu erklären. So wenn etwa Thomas von Aquino auch die Aristotelische „Meteorologie" erläutert. Allumfassende Geister, wie Albertus Magnus, der den Naturforscher neben dem Metaphysiker und dem spekulativen Theologen zu selbstständiger Entfaltung bringt, sind eben selten.

Von jener mehr reinweltlichen, naturwissenschaftlich gerichteten philosophischen Arbeit ist uns, im Gegensatz zu der zumeist erforschten philosophischen Arbeit theologisch gerichteter Kreise, nicht übermäßig viel bekannt. Am meisten wissen wir noch von ihr aus den größeren und kleineren Realenzyklopädien des Mittelalters, die seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts die älteren Sammelwerke des Isidor von Sevilla, Rabanus Maurus, Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor ablösten. Von ihnen liegen das große mosaikartige Sammelwerk des Vincenz von Beauvais und die handlichere Kompilation des Glanvilla (Bartholomaeus Anglicus) seit langem gedruckt vor, während andere, wie die Schrift des Dominicus Gundissalinus (12. Jahrh.) über die „Einteilung

---

[1]) Über diese, insbesondere über die Literatur der „Sophismata", handelt eingehend G. Wallerand in der Einleitung zu: Les œuvres de Siger de Courtrai (Les Philosophes belges VIII). Louvain 1913.

der Philosophie"[1]) und die unter dem Namen des Grosseteste gehende „Summa philosophiae"[2]), erst jüngst veröffentlicht wurden, andere, wie das um 1300 verfaßte „Speculum" des Heinrich Bate von Mecheln[3]), noch der Veröffentlichung harren[4]). Vergleicht man hier etwa die noch dem 12. Jahrhundert angehörige Enzyklopädie, welche Gundissalin unter dem Titel „De divisione philosophiae" aus arabischen und lateinischen Quellen kompilierte, mit der nur um wenige Jahre älteren „Eruditio didascalica" des Hugo von St. Viktor, so empfindet man sofort den tiefgreifenden Unterschied zwischen den rein profanwissenschaftlichen Gesichtspunkten des vor allem auf den Arabern fußenden Archidiakons von Segovia gegenüber der auch im Profanwissenschaftlichen überall theologisierenden Richtung des noch ausschließlich in der lateinischen Tradition wurzelnden Viktoriners. Im ganzen ist das auch bei den übrigen Genannten der Fall, mag auch hier, wie bei Bartholomaeus Anglicus, ein stärkerer theologischer Einschlag sich finden.

Bezeichnend ist es, daß schon diese Enzyklopädien auch in ihren metaphysischen Partien mehr oder minder von der

---

1) Die ersten genaueren Angaben darüber, verbunden mit einer Quellenanalyse, bei Cl. Baeumker, Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller. Münster 1899. Ausgabe mit literarhistorischer Einleitung von Ludw. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, herausg. und philosophiegeschichtlich untersucht (Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, herausg. von Baeumker und v. Hertling, VI, 2—3). Münster 1903.

2) Herausgegeben von L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln (Beiträge IX), Münster 1912, S. 275—643.

3) Maurice De Wulf, Henri Bate de Malines. Bulletins de l'Académie Royale de Belgique, Classe de lettres etc., 1909 (dazu meine Ausführungen in: Philos. Jahrbuch, herausg. von Gutberlet, XXIII, 1910, S. 208 ff.).

4) Das Opus maius des Roger Bacon ist hier übergangen, da es von den naturwissenschaftlichen Disziplinen nur die mathematischen behandelt.

im Zusammenhange mit der Theologie entwickelten Philosophie abweichen. Statt der augustinischen Tradition oder doch neben ihr herrschen Gedanken vor, die — zumeist durch arabische Vermittlung zugeflossen — ihren Ursprung im Neuplatonismus haben.

Das gilt auch von den Einzelforschern auf diesem Gebiete, deren genauere Kenntnis zumeist erst wieder die neuere Zeit gebracht hat. Man könnte hier schon auf Albertus Magnus hinweisen, der — in seinem theologischen Sentenzenkommentar noch vorwiegend in der augustinischen Tradition stehend, in der theologischen Summe zugleich stark von Aristoteles beeinflußt und an der Synthese von Augustin und Aristoteles arbeitend — in seinen, an den echten und unechten Aristoteles sich anschließenden, rein philosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften sehr weit mit diesem arabisch frisierten Neuplatonismus mitgeht, oft so weit, daß er zuletzt derartige Ausführungen als bloßes Referat zu erklären sich gedrungen fühlt und in dem Widerstreit der in ihm wogenden Gedankenmassen für seine eigene persönliche Auffassung auf seine theologischen Schriften verweist[1]. Besonders bei dem Schlesier Witelo[2] und bei Dietrich von Freiberg[3] läßt sich diese Verbindung von naturwissenschaftlicher Forschung und neuplatonischer Metaphysik feststellen, zu der auch die Renaissance mancherlei Parallelen bietet. Daß auch Alfredus Anglicus in diesen Zusammenhang gehört, möge schon hier bemerkt sein.

[1]) Das Genauere bei Artur Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen II. (Münster 1906). S. 293—308 (Beitr. IV, 6).

[2]) Cl. Baeumker, Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts (Beitr. III, 2). Münster 1908. Dazu Nachtrag in: Histor. Jahrbuch der Görresgesellsch. XXXIII (1912), S. 359 ff.

[3]) Engelb. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beitr. V, 5—6). Münster 1906. Eine vollständige Ausgabe von Dietrichs Werk über den Regenbogen durch Würschmidt, durch welche die Arbeit von Krebs eine dankenswerte Ergänzung erfährt, ist unter der Presse (Beitr. XII, 5—6).

So hat die fortschreitende Forschung mehr und mehr gezeigt, wie wenig die Vorstellung von einer völligen Gleichartigkeit des mittelalterlichen Denkens zutrifft und wie mannigfache Besonderungen trotz aller Übereinstimmung der Denkweise doch zu konstatieren sind. Es ist begreiflich, daß diese Einsicht nicht selten zu dem entgegengesetzten Extrem, zu einer Überspannung der Differenzen, verleitete, wie das auch hinsichtlich Alfreds bei Barach und denen, die ihm nachfolgten, geschehen ist. Namentlich dort erlag man leicht der Gefahr einer solchen Übertreibung, wo man, wie in diesem Falle, die individuelle Eigenart zu stark betonte. Denn wenn auch zwischen den viele bewegenden allgemeinen Richtungen im Mittelalter stärkere Spannungen und größere Differenzen bestehen, so ist doch für die individuelle, persönliche Eigenart im mittelalterlichen Philosophieren wenig Spielraum. Überall macht das allgemein Zuständliche, wie es in einem Gemeinbesitz traditioneller Denkweisen und traditioneller sachlicher Anschauungen gegeben ist, einen ebenso bedeutenden Faktor aus, wie das wechselnde Geschehen, das durch neu auftretende, persönlich aufgefaßte Aufgaben bestimmt wird. So stellte es sich denn auch in nicht wenigen Fällen, wo auf Grund von neuen Funden die historische Forschung zuerst auf etwas völlig Neues und Eigenartiges zu stoßen glaubte, nachträglich als notwendig heraus, wieder starke Abzüge zu machen. Ein paar charakteristische Beispiele mögen das belegen.

Der um die mittelalterliche Philosophiegeschichte hochverdiente Barthélemy Hauréau brachte unserem Wissen von dem Entwicklungsgange der frühmittelalterlichen Philosophie durch Mitteilungen, die er aus der Schrift des Thierry von Chartres über das „Sechstagewerk“ machte[1]), eine bedeutungsvolle Bereicherung. Wir lernten einen am Platonischen Timaeus orien-

[1]) B. Hauréau, Notices et Extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale I. Paris 1890. S. 45—70. Dort S. 52—68 Abdruck des ersten Buches. Mancherlei Mitteilungen daraus hatte Hauréau schon in der Histoire de la philosophie scolastique. 1e partie. Paris 1872, S. 392 ff. gemacht.

tierten Denker kennen, der zugleich durch eigenartige, in neupythagoreischem Geist gehaltene Spekulationen das trinitarische göttliche Leben und den Hervorgang der Welt zu deduzieren suchte. Wenn nun aber Hauréau noch weiter ging und in Thierrys Lehre den vollen Spinozismus finden wollte[1]), so konnte ich darauf hinweisen[2]), daß der einzige ernsthaft zu nehmende Grund für diese Meinung auf einer falschen Lesart beruhte. Nicht „Omne quod est, in deo est, quia unum est“, sagt Thierry, sondern die in der früheren Scholastik viel benützte Stelle aus Boethius[3]), die er, was Hauréau übersehen, dort ausschreibt, heißt: „Omne quod est, ideo est quia unum est“: eine aus Plotin[4]) wohlbekannte neupythagoreisch-neuplatonische Spekulation, die auch Augustin[5]) öfter vorträgt und die von dem Sinne der Prop. XV im ersten Buche von Spinozas „Ethik“: „Quicquid est, in deo est“, sehr weit absteht.

Ein ähnlich rückläufiger Gang ergab sich hinsichtlich des Nikolaus von Autrecourt, eines beachtenswerten Denkers des 14. Jahrhunderts. Als Hauréau von den erhaltenen Schriften dieses bis dahin nur durch die Aufzählung seiner im Jahre 1340 verurteilten Thesen bekannten kühnen Nominalisten die erste nähere Mitteilung machte[6]), fand er darin den dem Mittelalter fremden Gedanken, daß jede sichere Erkenntnis von dem Satze: „Gott existiert“ müsse abgeleitet werden können[7]). Nach Hauréaus Auffassung sollte dieser Satz das „primum principium“ sein, auf das Nikolaus alle Wahrheiten zurückführen

[1]) Hist. de la phil. scol. I, 400. Notices et Extraits I, 69.

[2]) Archiv für Geschichte der Philosophie X (1897), S. 137.

[3]) Boethius in Porphyr. comment. l. I, PL. 64, 83 B.

[4]) Enn. VI, 9, 1: πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, und dazu E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 (⁴Leipzig 1903), S. 557 mit A. 3 u. 4.

[5]) Z. B. De mor. Manich. 6, 8, PL. 32, 1348: Nihil est autem esse quam unum esse; itaque in quantum quicque unitatem adipiscitur, in tantum est.

[6]) B. Hauréau, Notice sur le Numéro 16409 des manuscrits latins de la Bibl. Nat. in: Notices et Extraits des Manuscr. de la Bibl. Nat. XXXIV, 2 (1895), S. 319—362.

[7]) A. a. O. S. 332.

und an dem er ihre Beweisbarkeit logisch prüfen will. — In Wirklichkeit ist das primum principium, wie andere sofort sahen[1]), das erste Denkprinzip der Logik, das Prinzip des Widerspruchs. Giobertischer Ontologismus und mystische Theosophie liegen dem „mittelalterlichen Hume“ völlig fern; ihm liegt nur daran, zu prüfen, ob das Kausalgesetz auf das des Widerspruchs zurückgeführt werden könne, mit anderen Worten, ob es — modern gesprochen — analytischer oder synthetischer Natur sei.

Charakteristisch ist auch die Entwicklung der Sigerfrage[2]). Nachdem man den Philosophen aus Brabant, dessen Dante im Kreise der Seligen um Thomas von Aquino gedenkt, lange für einen Thomisten gehalten, ließen die Publikationen von Denifle und Hauréau in ihm einen Führer der averroistischen Bewegung erkennen. Ja als insbesondere Hauréau im Jahre 1892 größere Stücke aus den „Impossibilia“ veröffentlichte[3]), denen ich 1898 eine Ausgabe der ganzen Schrift folgen ließ, schien es, als ob Siger ganz aus der mittelalterlichen Denkweise herausfalle. Sätze wie „deum non esse“ und „omnia quae nobis apparent sunt simulacra et somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei“ mußten im Mittelalter unerhört erscheinen, mochten sie auch, wie ich selbst, Hauréaus Auffassung mildernd, annahm, nicht wirklich ernst genommen, sondern nur

---

[1]) S. meinen Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter, 1891—1896. Archiv für Gesch. d. Philos. X (1897), S. 252—254. — Maurice De Wulf, Hist. de la philos. médiévale. Louvain 1900, p. 377—381. (Schon in dieser ersten Auflage hat De Wulf den Nikolaus in die systematische Darstellung der Geschichte der Philosophie eingeführt.) — Hastings Rashdall, Nicholas de Ultricuria, a medieval Hume, in: Proceedings of the Aristotelian Society. London 1907. — Jos. Lappe, Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften. (Beitr. VI, 2). Münster 1908.

[2]) Die Geschichte derselben bis zu Mandonnets Publikation bei Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant. Eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert (Beitr. II, 6). Münster 1898, S. 49 ff.

[3]) B. Hauréau, Notices et Extraits V (Paris 1892), S. 80—108.

im dialektischen Übermute von Siger dahingestellt sein, um die Unmöglichkeit eines Beweises für viele von den Zeitgenossen für evident gehaltene Sätze darzutun. Freilich waren solch extreme Anschauungen dem Siger nur dann zuzuschreiben, wenn man, wie Hauréau es getan hatte, die Schrift als Gegenschrift gegen Siger auffaßte und diesem die Thesen, nicht die Widerlegung derselben, beilegte. Die Unrichtigkeit dieser Annahme bewies 1899 Mandonnet in einer bedeutungsvollen Untersuchung, der er eine Ausgabe von Sigers übrigen Schriften beifügte[1]). Er erkannte in den Impossibilia eine dialektische Schulübung, aus der für Siger nur die Widerlegungen in Anspruch zu nehmen waren. So blieb nur der Averroist Siger, und wenn dessen averroistischer Aristotelismus auch weit vom thomistischen abstand, so hatte Siger doch seine exzeptionelle Stellung verloren. Ja noch einmal konnte eine rückläufige Bewegung einsetzen. Wenn Mandonnet dem Siger innerhalb jener an der Artistenfakultät der Pariser Hochschule weitverbreiteten Bewegung verschiedene besonders extreme Sätze beigelegt hatte, so zwang die weitere Forschung, auch hier noch einige nicht ganz bedeutungslose Abstriche zu machen[2]).

---

[1]) A. a. O. — Einer gütigen brieflichen Mitteilung von Herrn Dr. August Pelzer verdanke ich die Nachricht, daß außer den von Mandonnet veröffentlichten Schriften Sigers noch dessen Kommentar zu De anima in der Vaticana vorhanden ist, gegen den sich wohl Thomas' Opusculum de unitate intellectus richten wird.

[2]) So wenn Mandonnet zuerst wenigstens dem Wortlaut nach (er hat seine Auffassung später anders erklärt) in den Impossibilia den Satz ausgesprochen fand, daß Gott nur die Zweckursache, nicht auch die bewirkende Ursache der niederen Welt sei, wenn er unsittliche, im Jahre 1277 zu Paris verworfene Sätze als Konsequenz angeblicher Lehren Sigers faßte, wenn er diesen über die christlichen Theologen in spöttischer Weise sich äußern ließ usw. Vgl. Cl. Baeumker, Zur Beurteilung Sigers von Brabant (Philos. Jahrbuch, herausg. von Gutberlet, XXIV, 1911, S. 177—202 [S. 200, Z. 18 ist der Schreibfehler De potentia q. 2 a. 4 zu verbessern in De malo]). Um Siger von Brabant (ebda. S. 369 - 381. 517 - 519). — Ferner Bruno Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia. Spianata 1912 (zeigt insbesondere, daß vieles in dem sog. „Averroismus" vielmehr auf den weniger weitgehenden Avicenna zurück-

So zeigt uns die Geschichte der Forschung, wie es auch hier überall gilt, zwischen den zu weiten Ausschlägen die wohl abgewogene Mitte zu treffen und zwischen Scylla und Charybdis die rechte Bahn zu steuern. Die Anwendung auf Alfred mögen die folgenden Zeilen bringen.

* * *

Soll die ideengeschichtliche Betrachtung des Philosophiehistorikers nicht zu willkürlichen Konstruktionen führen, so muß zuerst die textkritische und literarhistorische Arbeit des Philologen einen sicheren Grund gelegt haben. Dies ist hinsichtlich Alfreds bei Barach nicht in der rechten Weise geschehen, und darum geht auch seine philosophiegeschichtliche Behandlung der Schrift De motu cordis vielfach in die Irre.

Völlig ungenügend ist seine Ausgabe. War die Edition — sie gibt nicht das ganze Werk, sondern nur Exzerpte — auch zu einer Zeit, wo nur wenige um diese Dinge sich kümmerten, verdienstlich, so entspricht sie an sich doch selbst bescheidenen Anforderungen keineswegs.. Nicht nur ist sie sehr unvollständig und läßt zum Teil höchst Wesentliches beiseite, sondern sie ist auch voll von Fehlern, die bald den Text fast unverständlich machen, bald den Gedanken beeinträchtigen oder gar in sein Gegenteil verkehren. Selbst mit der einen Wiener Handschrift, die Barach benutzte, hätte sich weit mehr leisten lassen[1]). Wie schon die ungenügende philologische Arbeit bei Barach das Verständnis gehindert und Mißverständ-

führt). — Isaak Husik, Philosophical Review XXII, 1913, p. 351—354 (hebt hervor, daß auch Sigers Autorität Averroes mit dem bei den Lateinern oft zitierten Worte „*Loquentens* trium legum" keineswegs einen Spott auf die Theologie verbinde — als „garrulantes", „bavards" faßte Mandonnet es auf —, sondern daß „loquentes" im Lateinischen einfach die Wiedergabe von *Mutakallimûn* sei, wie übrigens schon M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Übersetzer, Berlin 1893, S. 168, A. 440 nachgewiesen hat).

[1]) Außer der von Barach benutzten Handschrift, Wien, Hofbibl. 955, habe ich verglichen: Paris, Nationalbibliothek, lat. 14700 und 16613, Laon 412.

nisse herbeigeführt hat, mögen ein paar willkürlich herausgegriffene Beispiele zeigen.

Um zu beweisen, daß Alfred in Ansehung der Entstehung der Seele „im Gegensatz zu den berühmtesten Lehrern seiner Zeit“ der „Epigenesis oder dem sogen. Traducianismus“[1]) zugetan war, beruft Barach (S. 60 f.) sich auf cap. 13, p. 103, wonach Alfred „diejenigen, welche die Seele erst im Augenblicke der ersten Kindesbewegung oder in der Stunde der Geburt neu geschaffen in den Leib durch Infusion eintreten lassen“, als *„oppressores morte mulctantes embryo“* bezeichne, *„eo quod sensu motuque prius caruit aliaque potentiâ fuit“*. — Einen vernünftigen Sinn können diese Worte so nicht haben, auch nicht, wenn man — entsprechend dem griechischen *ἔμβρυον* — *embryo* als Neutrum und Akkusativ nimmt, wie Barach offenbar will, da er bei der Besprechung der Stelle das Wort gegen die Handschriften und gegen seinen eigenen gedruckten Text (S. 103) zu mulctantes setzt[2]). Denn welchen Sinn hat es, zu sagen, daß die Anhänger jener Theorie Bedrücker seien, die „den Embryo mit dem Tode bestrafen“? Vielmehr ist die Stelle nach den Handschriften im Zusammenhange so zu lesen: *Eadem quoque ratione tunc primum animam infundi maiores docuerunt* (Barach falsch *dicunt*), *oppressores morte multantes, eo quod sensu motuque prius embryo caruit animalque* (Barach falsch *aliaque*) *tantum potentia fuit.* Die *oppressores* sind nicht Subjekt, sondern Objekt zu *multantes.* Subjekt sind die im Hauptsatz stehenden *maiores.* Was unter *oppressores* hier speziell verstanden wird, muß ich dahingestellt sein lassen. Jedenfalls handelt es sich um etwas Gewaltsames, das nach den Voraussetzungen der Stelle zu einer Zeit, wo die fötale Entwicklung bereits bis zur Kindesbewegung gekommen ist, die Tötung herbeiführt, während in einer früheren Periode der Keim der Empfindung und Bewegung noch ent-

[1]) Was Barach übrigens nicht hätte gleichstellen dürfen.

[2]) Daß Barach *embryo* als Neutrum faßt, zeigt auch 104, 7, wo er das von allen Handschriften gebotene *animatus est embryo* in *animatum est embryo* geändert hat.

behrt und daher ein *animal* (bei Barach falsche Auflösung der Abbreviatur in *alia*) nur der Potenz nach ist. Wenn Alfred der Ansicht ist, daß der sich entwickelnde Keim von Anfang an nicht nur das vegetative, sondern auch das animalische seelische Prinzip hat, das nur deshalb nicht von Anfang an auch Empfindung und Bewegung bewirkt, die zu dem „actu animal" gehören, weil zunächst noch die Organe dafür fehlen, so nahmen dagegen diese „Älteren" (*maiores*) an, daß die animalische Seele erst im Augenblick der ersten Kindesbewegungen eingegossen werde. Deshalb verhängten sie auch erst von diesem Zeitpunkte an in den bezeichneten Fällen die schwerste Strafe, die Todesstrafe.

Auch Alfreds eigene Ansicht über die embryonale Entwicklung, die er zu Beginn des Kapitels darlegt, ist bei Barach wegen unrichtiger Textesgestaltung völlig unkenntlich geworden. S. 100 läßt Barach ihn sagen: *Cum igitur susceptum in utero semen futurum sit actuale, ali necesse est et vivere.* Bei richtiger Auflösung der Abkürzungen ist hier statt *actuale* zu lesen *actu animal*, und *animari* statt *ali*, so daß die Stelle heißt: *Cum igitur susceptum in utero semen futurum sit actu animal, animari necesse est et vivere.* So ergibt sich die oben schon bezeichnete Ansicht, die Alfred am Schlusse dahin zusammenfaßt: *A generatione igitur animatus* (Barach S. 104 gegen alle Handschriften *animatum*) *est embryo successuque temporis actu fit animal.*

An einer anderen Stelle in demselben Kapitel (S. 103, 17 f.) liest man bei Barach: *Anima e quieto sempiterno nata.* „Ihrem Ursprung nach stellt Alfred die Seele vor als hervorgegangen aus dem unbewegten Urgrunde alles Daseins", erläutert er das S. 32. Aber wie die anderen Handschriften, so gibt hier auch die Wiener: *anima enim quieta sempiterna nata est*, eine Konstruktion, die an einem anderen, bei Barach freilich entstellten Satze desselben Kapitels (S. 101, 7–8): *Movet igitur anima spiritûs actu virtutes, quarum quaelibet, quod apta nata est* (Barach unrichtig *ad quod apta natura est*), *operatur* ein volles Analogon findet. Über den Hervorgang der Seele aus

dem unbewegten letzten Grunde aller Dinge ist wenigstens an jener Stelle nichts gesagt, sondern die unbewegte Ruhe der Seelensubstanz wird in dem dortigen Zusammenhange der unaufhörlichen Bewegung ihrer Tätigkeiten gegenübergestellt.

Cap. 3, S. 87, 28 läßt Barach den Verfasser pathetisch ausrufen: *Vita cor!* „Herz und Leben sind also eins“, faßt er das S. 44 auf und hebt es in Sperrdruck hervor. In Wirklichkeit steht in der Wiener Hs. statt *cor* eine Abkürzung, die *corrumpitur* bedeutet, was auch die übrigen Hss. bieten, und es ist in Satzverbindung mit dem Voraufgehenden zu lesen: *Ex sensus motusve oppilatione vita corrumpitur.*

Eine trotz Lukrez und Varro doch mindestens ungewöhnliche Form wie der Superlativ *parvissimus* 88, 24 und 107, 2 fällt nicht dem Autor zur Last. Es ist hier vielmehr ein Kompendium, das *purissimus* bedeutet, falsch aufgelöst — wie Barach denn auch das dem Mittelalter so geläufige *universalis, universaliter* bald in *vulgaris* (107, 33. 108, 11) bald in *naturalis* (107, 4) auflöst —. Und jener Fehler ist auch sachlich nicht ohne Bedeutung; denn nicht um den kleinsten Teil des Blutes handelt es sich bei der Entstehung des „spiritus“ (des antiken *πνεῦμα*), sondern um den reinsten.

Aber ich will mit solchen Einzelheiten nicht fortfahren. Die Verbesserung von mehreren Hundert solcher Fehler kann, ebenso wie die Ergänzung der vielen von Barach gelassenen, durchweg störenden größeren und kleineren Lücken, die zusammen ungefähr die Hälfte des ganzen Werkes ausmachen, nur in einer neuen Ausgabe geschehen.

* * *

Auch in literarhistorischer Beziehung ist noch vieles zu tun, soll die Stellung unserer Schrift in sicherer Weise bestimmt werden. Dieses ist um so wichtiger, weil die Entscheidung mit allgemeineren Problemen zusammenhängt, für die, wie sich zeigen wird, durch Beantwortung unserer Frage nicht unwichtige Gesichtspunkte gewonnen werden können.

Manches freilich kann nach den Forschungen von Barach,

sowie nach denen von A. Jourdain[1]) und B. Hauréau[2]), die schon vorher mit der Schrift sich beschäftigt hatten, als erledigt gelten. So hat schon Hauréau gezeigt, daß der Liber de motu cordis nicht, wie Jourdain geglaubt hatte[3]) und Wüstenfeld von ihm herübernahm[4]), eine aus dem Arabischen übersetzte Schrift, sondern ein von Anfang an lateinisch verfaßtes Werk ist. Er wies dies insbesondere nach aus der Erwähnung der Ärzteschulen von Salerno und Montpellier, die in einer ursprünglich arabischen Schrift nicht wohl denkbar wäre[5]). Noch andere Gründe lassen sich hinzufügen. So spricht gegen eine Übersetzung aus dem Arabischen die große Zahl der in der Schrift sich findenden griechischen Wörter, von denen ein Teil, und zwar die nicht entstellten, aus der lateinischen Übersetzung des 4. Buches der Aristotelischen „Meteorologie" stammt, die Henricus Aristippus von San Severina um die Mitte des 12. Jahrhunderts nach dem griechischen Urtext verfaßte und in der er jene Ausdrücke beibehielt[6]). Ein weiterer Beweis liegt in zwei von Barach wie von Jourdain und Hauréau

---

1) A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. Nouv. éd. par Charles Jourdain. Paris 1843, S. 106.

2) B. Hauréau, Mémoire sur deux écrits intitulés: De motu cordis. in: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXVII, 2. Paris 1876, p. 317—334.

3) A. a. O.

4) F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert. (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. d. Wissensch. XXIII.) Göttingen 1877, S. 89.

5) A. a. O. S. 318 f.

6) Solche griechische Wörter sind z. B. (die Stellen sind bei Barach nur zum Teil abgedruckt) c. 4: *conoidalis* (κωνοειδής, von Barach fälschlich mit κοντός im Zusammenhang gebracht); c. 7: *hypatonicus* und *idmeaticus* (noch unerklärt); c. 8: lithargiis; c. 10 und c. 13: *embipedum* (ἐπίπεδον?); c. 11: *syncopis*; c. 14: *cotyledones*; c. 16: *zoticae* virtutes; c. 12: *epsesis* (auch c. 16), *optesis*, *pepansis*. Die letzteren Ausdrücke stammen sicher aus der Übersetzung des Henricus Aristippus (darüber weiter unten) von Arist. Meteor. IV, wo z. B. IV, 2, 379 b 12—13) ἐν δ[illegible] nach der Hand-

übersehenen wörtlichen Entlehnungen aus lateinischen Schriftstellern (aus Lucans Pharsalia und aus des Boethius Philosophiae consolatio), die sich unablösbar in den Zusammenhang verwoben finden[1]) (das längst bekannte Zitat aus Seneca De benef. kommt nicht in Betracht, da es sich nicht im Text, sondern im Widmungsbriefe findet).

Ebenso ist die Frage nach dem Verfasser längst gelöst. Daß dieser jener Alfredus Anglicus sei, der aus Roger Bacon bekannt ist — auch die jüngst von L. Baur veröffentlichte, Grosseteste zugeschriebene Summa philosophiae erwähnt ihn mehrmals[2]) —, ist durch Jourdain[3]), Hauréau[4]) und insbesondere durch Barach[5]) überzeugend dargetan. Es ist der gleiche, der als Übersetzer der pseudoaristotelischen Schrift De vegetabilibus aus dem Arabischen längst bekannt ist und den Val. Rose auch als Übersetzer eines Anhangs zu den Aristotelischen Meteoren aus einer alten Randbemerkung im Ms. centur. V, 59 der Nürnberger Stadtbibliothek nachgewiesen hat[6]). Die Verwirrung hinsichtlich des Namens (*Aluredus*, *Alucredus*, *Aluedus*, *Almedus*, *Aurelius* usw.) ist durch die Genannten, insbesondere durch Rose, hinlänglich aufgeklärt, was freilich M. Steinschneider in seinem sonst so trefflichen Buche über die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters nicht

---

schrift der Stadtbibliothek zu Nürnberg, centur. V, 59 (fol. 202^r — 202^v) wiedergegeben wird: Species sane calidi digestio, digestionisque species pepansis epsesis optesis.

1) C. 15 (p. 104) stehen — ohne Angabe der Quelle — die beiden von Barach nicht erkannten Zitate:

. . . cum cuncta superno
Ducat ab exemplo

aus Boeth., Cons. phil. III, metr. 8, v. 6—7 und:

Fixit in aeternum causas, qua cuncta cohaerent
Se quoque lege tenens

aus Lucan, De bello civili II, v. 9—10.

2) C. 6, p. 280, 6 und c. 251, p. 599, 13.

3) Recherches², S. 106. 4) A. a. O. S. 319 ff. 5) A. a. O. S. 5 ff.

6) Hermes I, 1866, S. 385. Ich habe die Handschrift in München nachverglichen und weiter ausgenützt.

gehindert hat, dieser Frage ratlos gegenüber zu stehen[1]). Dagegen ist die Frage hinsichtlich seines Geburtsortes, der verschieden geschrieben erscheint, *Sarewel*, *Sarechel*, *Sarchel*, *Sareshel*, *Sereshel*, meines Wissens noch nicht erledigt. — Daß Alfred in Spanien war, wie Gerhard von Cremona, Daniel Morley, Michael Scottus, Hermannus Alemannus, und dort seine Kenntnis des Arabischen erwarb, hat Jourdain längst aus einer Notiz bei Roger Bacon gefolgert, die den in Alfreds Übersetzung von De vegetabilibus sich findenden Gebrauch eines spanischen Wortes für Bilsenkraut tadelt. Ich füge hinzu, daß auch in Alfreds Übersetzung des Anhangs zur Meteorologie des Aristoteles ein solches spanisches Wort (*arrova* für ein Gewicht) sich findet[2]).

Auch über die ungefähre Lebenszeit Alfreds kann kein Zweifel bestehen. Roger Bacon nennt ihn in seinem 1271 verfaßten „Compendium studii philosophiae" in einer chrono-

---

[1]) M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Übersetzer. Berlin 1893, S. 234.

[2]) Cod. der Nürnberger Stadtbibl. V, 59, fol. 212v (im ersten Kapitel des Anhangs zur Meteorologie; vgl. S. 26 A. 2, wo auch über die Drucke) ist von Meteorsteinen (lapides) und Meteoreisen (corpora ferrea) die Rede, die verschiedentlich unter Lichterscheinungen (cum coruscationibus) vom Himmel gefallen seien. Dann heißt es: Cecidit quoque apud urgeti (die Drucke: Lurgeam) frustum ferri centum quinquaginta aronarum (ob *aronarum* oder *arouarum* vom Schreiber gemeint ist, läßt sich aus der Buchstabenform nicht mit Sicherheit entscheiden; am Rande von späterer Hand: arrona [!] est nomen ponderis. Die Drucke haben willkürlich geändert in: frustrum ferri ponderis centum marcarum), quod pre duricie sua fere erat infrangibile. missa est tamen pars eius regi coraceni (oder corateni, toraceni, torateni, da *t* und *c* nicht mit Sicherheit zu unterscheiden sind. Die Drucke haben Torati. Schon vorher war von dieser Gegend die Rede: panis quoque apud coracen [oder toraten usw. Die Drucke haben Toratem] in lapidem conversus est et remansit tamen ei color proprius). qui cum precepisset inde enses fieri, erat infabricabile. dicunt autem arabes quod enses elemanici (oder elemaniti. Die Drucke: Alemanici), qui optimi sunt, de tali ferro fiunt. — *Arroba* oder *arrova* ist ein spanischer Name für ein Gewicht (= 25 Pfund, auch ein Flüssigkeitsmaß). Vgl. Du Cange s. v. *Arroba*.

logisch geordneten Aufzählung[1]) zusammen mit Michael Scottus († kurz vor 1235) zwischen Gerhard von Cremona († 1187) und den beiden damals noch lebenden Übersetzern Hermann dem Deutschen († wahrscheinlich 1272) und Wilhelm von Moerbeke († 1281). Dazu tritt jetzt noch die unter dem Namen Grossetestes bekannte Summa philosophiae, die unserem Alfred (und einem noch nicht sicher bestimmten „Johannes Peripateticus") den Alexander von Hales und den Albertus Magnus als die „moderniores" gegenüberstellt[2]). Alfred muß also noch der Generation angehören, die dem Alexander von Hales (geb. um 1180, gest. 1245) vorhergeht.

Strittig ist dagegen die genauere Abfassungszeit von De motu cordis. Daß die Schrift später ist, als die Übersetzung von De vegetabilibus, steht fest, da letztere in ersterer zitiert wird. Auch daß sie nicht nach dem Tode Alexander Neckhams[3]) verfaßt wurde, den Barach auf das Jahr 1227 ansetzt; denn Alfred dediziert diesem in einem Widmungsbriefe sein Buch. Sie ist also jedenfalls früher als die ersten großen Werke der Hochscholastik, wie die zwischen 1231 und 1236 verfaßte Schrift „De universo" des Wilhelm von Auvergne und die gleichfalls um diese Zeit begonnene „Summa theologica" des Alexander von Hales. Aber die genauere Zeitbestimmung ist umstritten. Es stehen sich hier zwei Ansichten gegenüber, die von Jourdain[4]) und Hauréau[5]), welche die Schrift noch dem 12. Jahrhundert, spätestens dem ersten Dezennium des 13. Jahrhunderts zuschreiben, und die von Barach[6]), der zu beweisen sucht, daß sie nicht vor 1220 entstanden sein könne.

Jourdain und Hauréau gingen aus von der Widmung von Alfreds Übersetzung der pseudoaristotelischen Schrift De vegeta-

---

1) C. 8, p. 471 Brewer.

2) C. 6, p. 280, 5—7 Baur. „Moderniores" ist natürlich bloße Zeitbestimmung.

3) In der Schreibweise des Namens folge ich Luard (Annales Monastici). Die Handschriften bieten meist Nequam. Wright in seiner Ausgabe schreibt Neckam.

4) A. a. O. S. 106. 5) A. a. O. S. 326 ff. 5) A. a. O. S. 8 ff.

bilibus an Roger von Hereford, der um 1170 blühte, und nahmen an, daß auch De motu cordis noch im 12. Jahrhundert oder spätestens in den ersten Jahren des 13. geschrieben sei. Hauréau suchte dies noch durch den Umstand zu stützen, daß in der Schrift mehrfach auf die Physik des Aristoteles Bezug genommen wird; denn da von 1210 bis 1231 die öffentliche oder private Lesung der „libri naturales" des Aristoteles verboten gewesen sei, so müsse diese Schrift vor 1210 entstanden sein.

Keiner von diesen Gründen ist unbedingt beweisend; der zweite ist sogar ohne jede Bedeutung. Denn, wie noch jüngst Mandonnet mit Recht nachdrücklich hervorgehoben hat[1]), „bezieht sich das Dekret von 1210 nur auf Paris und ist noch dazu auf die Lehrtätigkeit der Professoren beschränkt; ‚non legantur publice vel secreto' heißt, daß man Aristoteles nicht als Textbuch nehmen durfte, das in den öffentlichen oder privaten Lektionen gelesen oder kommentiert wurde. Alle Kritiken, die auf Grund der Verurteilung von 1210 den Beweis führen wollen, daß Schriften aus dem Anfange des Jahrhunderts, welche die verbotenen Bücher heranziehen, nicht zwischen 1210 und 1231 verfaßt sein können, gehen von einer grundlosen Voraussetzung aus, um so mehr, als das Verbot überhaupt im ganzen 13. Jahrhundert nicht aufgehoben ist".

Und wenn Roger von Hereford, dem Alfred seine Übersetzung von De vegetabilibus widmete, 1170 blühte, so hebt das, wie Barach mit Recht bemerkt, nicht auf, daß er noch manches Jahr nachher gelebt haben kann. Es braucht deshalb vielleicht nicht einmal diese Übersetzung, geschweige denn der später geschriebene Liber de motu cordis, notwendig noch dem 12. Jahrhundert anzugehören. Dies ist um so mehr der Fall, als jener Ansatz für die Blütezeit des Roger von Hereford auf sehr unsicherer Grundlage ruht. Ein sicheres Datum aus dem Leben des als Verfasser mehrerer astronomischer Werke bekannten Adressaten führt uns um fast ein Dezennium weiter. Im Britischen Museum befindet sich nämlich

[1]) A. a. O. S. 19.

eine astronomische Tafel Rogers, die von ihm auf 1178 datiert und für Hereford berechnet ist[1]). So steht von dieser Seite dem nichts entgegen, daß die Schrift De motu cordis schon dem Anfange des 13. Jahrhunderts angehört. Daß sie freilich erst fünfzig Jahre nach 1178, gegen 1225, verfaßt sei, wie Barach annimmt, dürfte damit wohl nicht vereinbar sein; aber bis auf die Frühzeit des 13. Jahrhunderts dürfen wir für diese doch noch nach der Übersetzung von De vegetabilibus verfaßte Schrift gewiß hinaufgehen. Doch hören wir zunächst Barachs Gegengründe.

Barachs Beweisführung stützt sich auf die Erwähnungen Aristotelischer und anderer Werke in De motu cordis und schon in dem Kommentar, den Alfred seiner Übersetzung von Pseudo-Aristoteles De vegetabilibus hinzufügte. Für ihn erscheint es ausgeschlossen, daß eine Schrift, die eine solche Fülle von Aristotelischen Werken und solchen der arabischen und der durch die Araber vermittelten griechischen medizinischen Literatur heranzieht, wie das in De motu cordis und schon in jenem Kommentar der Fall ist, bereits dem ersten Dezennium des 13. Jahrhunderts oder gar dem 12. Jahrhundert angehöre. Im Kommentar zu De vegetabilibus nämlich findet Barach die Aristotelischen Schriften De generatione et corruptione, De meteoris, De anima, die Analytica posteriora und einen Liber de congelatis[2]) zitiert — er hätte noch De animalibus

[1]) Vgl. den Artikel über Roger von Hereford von W. F. Sedgwick in dem Dictionary of National Biography, Bd. XLIX. London 1897.

[2]) Diese Schrift, mit der Barach nichts Rechtes anzufangen weiß, ist der von Alfred selbst übersetzte Anhang zu den Aristotelischen Meteoren, in der Nürnberger Handschrift fol. 211v—214r. Die Schrift beginnt: Terra pura lapis non fit, quoniam continuationem non facit, sed discontinuacionem (dies Wort unleserlich); vincens enim in ea siccitas non eam permittit conglutinari. Fiunt autem lapides duobus modis, conglutinatione et congelatione. In quibusdam enim lapidibus dominans est terra, in aliis vero aqua. Von den drei Kapiteln handelt das erste über die Bildung der Gesteine, das zweite über die Entstehung der Berge (durch „Erdbeben“ und durch die Einwirkung von Wasser und Wind); das dritte teilt die Minerale ein in Steine, schmelzbare, schweflige und

anführen können[1]) —, in der Schrift über die Bewegung des Herzens De anima, De somno et vigilia, De respiratione, De meteoris, die Metaphysik und die acht Bücher der Physik (auch hier hätte er noch Verschiedenes hinzufügen können, worüber später). Nun sei De anima erst um 1217 von Michael Scottus aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt, und die Schriften De somno et vigilia und De respiratione, die man nur in griechisch-lateinischen Übersetzungen gekannt habe, könnten vor 1220 nicht vorgelegen haben, da Spuren von

---

salzige Körper und behandelt insbesondere Schwefel, Salz und Quecksilber. Wie schon die mancherlei geographischen Angaben und verschiedene arabische Wörter zeigen, handelt es sich um die Übersetzung eines arabischen Originals. Wenn fol. 213r auch einmal ein griechisches Wort steht, *optesis*, so spricht das nicht gegen einen arabischen Grundtext; *optesis* ist Alfred aus der griechisch-lateinischen Übersetzung des vierten Buches der Meteorologie von Henricus Aristippus geläufig. Das Schriftchen selbst ist unter dem Namen Avicennas zweimal als „Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum“ gedruckt, in: Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus de chemiae et lapidis philosophici antiquitate, veritate, jure, praestantia et operationibus continens. Vol. IV, Argentorati 1659, p. 883—887 (mit dem Explicit: Mineralium Avicennae finis), und danach in: Gebri, Regis Arabum . . . Summa perfectionis Magisterii in sua natura . . . Denique libri Investigationis Magisterii et Testamenti eiusdem Gebri ac aurei Trium Verborum libelli et Avicennae, Summi Medici et acutissimi Philosophi, Mineralium additione Castigatissimi. Gedani (Danzig) 1682, S. 245—253 (mit dem gleichen Explicit). F. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher, Göttingen 1840, S. 73, hält dies Werkchen aus nicht ersichtlichem Grunde für dem Avicenna unterschoben. —

Daß Alfred der Übersetzer dieses Anhanges ist, zeigt eine schon von V. Rose, Hermes I (1866), S. 385 herangezogene Randnotiz der Nürnberger Handschrift fol. 214r: Completus est liber metheororum, cuius tres primos libros transtulit magister Gerardus Lumbardus (d. h. Gerhard von Cremona) summus philosophus de arabico in latinum, quartum autem transtulit Henricus Aristippus de greco in latinum, tria ultima capitula transtulit Aluredus Anglicus sarelensis de arabico in latinum, wo unter aluredus noch steht: aurelius a. l. (d. h. wohl Aurelius alia lectio).

[1]) Cod. Paris. bibl. nat. lat. 14700 fol. 391r col. a: Quid vero naturam disiungat ab animo, ipse determinat in animalibus (gemeint ist wohl De animal. VIII, 1).

griechisch-lateinischen Übersetzungen der Schriften des Aristoteles (mit Ausnahme der logischen), wie Jourdain dargetan habe, vor 1220 sich nicht fänden. Besonderes Gewicht legt Barach dann noch auf ein Zitat aus dem Physiognomoniker Loxus, der, wie Albertus Magnus richtig erkannt habe, ein Autor aus dem klassischen Altertum sei, älter als Aristoteles; denn dieser Loxus gehöre sicher zu den durch die Araber vermittelten Schriftstellern, deren Übertragung durch Kaiser Friedrich II. veranlaßt sei — er denkt an Michael Scottus als Übersetzer — und könne daher vor dem dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts nicht bekannt gewesen sein.

Ehe ich indes auf die Besprechung dieser aus den Zitaten bei Alfred genommenen Beweise eingehe, sei eines bisher zurückgestellten Umstandes gedacht, der Barachs ganze Beweisführung von vornherein umstößt.

Eine Abfassung von De motu cordis im dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts ist für Barach deshalb möglich, weil nach seiner Annahme Alexander Neckham, an den der Widmungsbrief der Schrift gerichtet ist, 1227 starb[1]). Aber diese Annahme ist unrichtig. Bereits mehrere Jahre vor dem Erscheinen von Barachs Arbeit hatte H. R. Luard in seiner Ausgabe englischer Klosterchroniken[2]) das Material geboten, aus dem erhellt, daß Alexander Neckham schon volle zehn Jahre früher gestorben ist. Übereinstimmend setzen die Annalen von Tewkesbury, von Waverley und von Worcester (Wigornia) seinen Tod in das Jahr 1217[3]). In diesem Jahre starb er zu

---

[1]) Barach, a. a. O. S. 4, 16. Ebenso Hauréau, a. a. O. S. 321. Beide folgen der Histoire littéraire de la France, t. XVIII, p. 522. In der Histoire de la Philosophie scolastique II, 1 (Paris 1880), S. 64, 1 bringt Hauréau schon das richtige Datum, freilich ohne genauere Kenntnis der Quellen.

[2]) Annales Monastici, ed. by Henry Richards Luard I—V. London 1864—1869.

[3]) Annales de Theokesberia ad ann. 1217: Magister Alexander Nequam obiit (Annal. Monast. ed. Luard I. London 1864, p. 63). Ebenso die Annales de Waverleia (ebd. II. London 1865, p. 289) [ad a. 1217]: Magister Alexander cognomento Nequam abbas Cirencestriae (Abt von

Kempsey in Worcestershire und wurde in der Kathedrale von Worcester begraben. Spätestens im Jahre 1217 — oder, da es ein Zufall wäre, wenn die Schrift gerade in Alexanders Todesjahr geschrieben sein sollte, spätestens um 1215 — muß daher Alfreds Werk De motu cordis verfaßt sein. Daran helfen alle Zitate in demselben, auf die Barach sich beruft, nicht vorbei; im Gegenteil hilft uns jetzt die Schrift umgekehrt, irrige Vorstellungen über das Alter der Aristoteles-Übersetzungen und deren Verbreitung zu korrigieren, die noch immer im Schwange sind.

Und in der Tat steht es mit diesen Zitaten anders, als wie Barach annimmt. Eines derselben, auf das er besonderes Gewicht legt, scheidet von vornherein aus. Die Physiognomie des Loxus, aus der Alfred eine Stelle wörtlich mitteilt, ist nämlich keineswegs, wie Barach[1]) meint (der darin, wie es scheint, einer Vermutung von Jourdain[2]) sich angeschlossen hat), erst durch die Vermittlung des Arabischen durch Michael Scottus in das Lateinische übersetzt. Es handelt sich dabei vielmehr um ein von Anfang an lateinisch geschriebenes Werk, dessen Entstehung etwa dem vierten nachchristlichen Jahrhundert angehört, nämlich um die Abhandlung eines Anonymus „De physiognomia", die in mehreren Handschriften den Titel führt: „Physiognomia secundum tres auctores, Loxum medicum, Aristotelem philosophum, Polemonem declamatorem". In dieser schon 1549 zu Lyon gedruckten und neuerdings von R. Foerster[3]) kritisch herausgegebenen Schrift findet sich die von Alfred angezogene Stelle fast wörtlich wieder[4]). Für die

Cirencester wurde er nach den Annalen von Dunstable [Luard III, 40; im J. 1213), literarum scientia clarus, obiit. Noch genauer zum gleichen Jahre die Annales de Wigornia (Worcester, ebd. IV, 1869, p. 409): Magister Alexander Nequam abbas Cirencestriae obiit apud Kemeseye, et sepelitur Wygorniae.

[1]) A. a. O. S. 16. [2]) Recherches², p. 344.

[3]) Scriptores physiognomonici graeci et latini. Rec. Rich. Foerster, vol. II. (Lipsiae 1893), p. 1—145.

[4]) De motu cordis c. 16, p. 107 Barach: Ob hoc Loxus (et Loxus die Handschriften) in sua (mit den Handschriften zu tilgen) Physiognomia

Chronologie von Alfreds Schrift beweist das Zitat also nicht das geringste.

Aber auch hinsichtlich der sonstigen Zitate, insbesondere der Aristotelischen, ist die Sachlage nicht so, wie sie bei Barach sich darstellt. Insbesondere hinsichtlich des Alters der Aristoteles-Übersetzungen und der Rezeption der Aristotelismus hat man viel zu viel aus den an sich sehr sorgfältigen und umfassenden, aber bei einem ersten Anfang naturgemäß noch unvollständigen Untersuchungen Jourdains geschlossen. Gern betrachtete man alles, was Jourdain nicht gefunden hatte, als überhaupt nicht vorhanden und baute dann auf dieses voreilige argumentum ex silentio leichthin weitgehende Schlüsse auf. Auch Barach arbeitet stark mit solchen allgemeinen Deduktionen auf derartigen Fundamenten. Aber diese Fundamente selbst gilt es zu prüfen. Dabei hat sich schon jetzt gezeigt, daß die Fundamente unzulänglich sind. Mit Recht bemerkt Mandonnet[1]): „Es war in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts, daß in Wahrheit Aristoteles durch seine naturwissenschaftlichen Werke und seine Metaphysik eine neue Einwirkung im Occident auszuüben begann. Man hat gemeinhin diese Erscheinung zu spät angesetzt.“ Dazu kommt, daß Barach, wie viele andere, sich nicht näher darum gekümmert hat, welchen Teilen der Aristotelischen Schriften die betreffenden Erwähnungen entnommen sind. Wie das hinsichtlich des Organons ja längst bekannt war, haben nämlich auch sonst bei ein und derselben Aristotelischen Schrift die einzelnen Teile ihre besondere Übersetzungsgeschichte.

Nicht gering ist die Zahl der wörtlichen Anführungen oder doch der Bezugnahmen auf andere Autoren bei Alfred. Außer den schon besprochenen Zitaten aus der lateinischen Literatur in De motu cordis (Seneca De benef., Lucanus Pharsal., Boethius Phil. cons., Physiognomonia secundum Loxum, Ari-

---

sedem animae sanguinem constituit. Dazu Anonymi de Physiognom. lib., p. 4, 4—5 Foerster: Et Loxus quidem sanguinem animae habitaculum esse constituit.

[1]) Siger de Brabant², p. 13.

stotelem, Polemonem) kommen solche aus der griechischen und der arabischen Literatur in Betracht. Von Griechen kennt Alfred außer Aristoteles, über den noch besonders gesprochen werden soll, den Platonischen Timaeus, die Aphorismen des Hippokrates, Galens *Τέχνη ἰατρική* (wie stets im Mittelalter als *Tegni* zitiert), ein Stück von Alexander Aphrodisiensis und des Pseudo-Areopagiten Dionysius Schrift De ecclesiastica hierarchia[1]); aus der orientalischen Literatur erwähnt er den

[1]) Im folgenden stelle ich die Zitate aus griechischen Autoren und die Erwähnungen derselben zusammen, und zwar nicht nach den gänzlich unzureichenden Exzerpten bei Barach, sondern nach meiner Abschrift des vollständigen Textes. Plato c. 6: ut de mundo ait Plato: ne cuiusquam extraordinario indigeret auxilio (= Tim. 34 B). Ein anderes wichtiges stillschweigendes Zitat aus dem Timaeus c. 12: venerabilis exempli normam secutus, das zwar nicht im griechischen Text 29 A, wohl aber bei Chalcidius sich findet, wird später besonders zu behandeln sein. — Hippokrates c. 12: Ypocras in Aphorismorum libro quinto . . . „Propter raritatem corporis“ inquit „spiritus extra fertur“ (= Hippocr. Aphor. V, 63, ed. Littré t. IV, p. 556: *ἡ γὰρ διὰ τὴν ἀραιότητα τοῦ σώματος τὸ πνεῦμα ἔξω φέρεται*). Ebd.: Omne enim temperatum qualibet intemperie superflua corrumpitur, ut in eodem docetur Aphorismo (nur dem Sinne nach Aphor. V, 63). C. 14: ideoque fetus sexum et valetudinem mamillarum habitudine maximus physicorum Ypocras metitur (wozu vgl. Aph. V, 52. 53). Ohne Namensnennung wird der Anfang der Aphorismen („Vita brevis“, „das Leben ist kurz, die Kunst ist lang“) c. 11 zitiert, ein auch sonst, z. B. bei Isaak Israeli De elementis vorkommendes Zitat; vgl. J. Guttmann, Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli (Beiträge X, 4). Münster 1911, S. 12. Ein ungenaues Zitat c. 15 (Ypocras in Aphorismis), was auf Aph. V, 62—63 zu gehen scheint; eine bloße Erwähnung c. 14. — Galen: bloße Erwähnung c. 5. 11. 16; ein Zitat c. 6 (dieselbe Stelle auch c. 10): ideoque in Tegni Galienus competenter secundum magnitudinem se habente thorace porportionalem pulsibus spiritum dicit (= Galen, *Τέχνη ἰατρική* c. 12, ed Kühn t. I, p. 335: *καὶ ἡ ἀναπνοή, τοῦ μὲν θώρακος ἀνάλογον ἔχοντος τῇ καρδίᾳ, κατὰ τὴν αὐτὴν ἰδέαν τοῖς σφυγμοῖς*). — Alexander von Aphrodisias c. 12: Intrinsecam igitur vegetationis causam a principio inesse necesse est, quod et Alexander in libro de intellectu et intellecto ostendit. Dieser „Liber de intellectu et intellecto“ ist die Abhandlung *περὶ νοῦ* (Supplementum Aristotelicum, vol. II, pars 1: Alexandri de anima cum mantissa, ed. Ivo Bruns, Berol. 1887, p. 106—113) aus dem sogenannten 2. Buch von Alexanders

jüdischen Philosophen und Arzt Isaak Israeli, den Christen Costa ben Luca und führt ohne Nennung der Quelle eine Stelle aus dem pseudoaristotelischen Liber de causis an[1]).

Aber alles das war schon am Ende des 12. Jahrhunderts — ja zum Teil viel früher — durch lateinische Übersetzungen bekannt und wurde auch sonst herangezogen, wie wenigstens für verschiedene dieser Schriften schon Wilhelm von Conches zeigt[2]).

Schrift De anima (in Wahrheit eine ähnliche Sammlung, wie die Quaestiones naturales Alexanders; vgl. J. Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles. Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. vom Jahre 1884, Berlin 1885, S. 13, 1. 27, 2, und darnach Bruns in seiner Ausgabe S. V). Diese Abhandlung *περὶ νοῦ* war in das Arabische übersetzt — wie M. Steinschneider, Hebr. Übersetzungen des Mittelalters S. 204 vermutet, durch Ishak ben Honein — und darnach in das Lateinische. Vom vegetativen Prinzip spricht Alexander dort zwar nicht ausdrücklich; wohl aber läßt er — entsprechend seiner auch in den Quaest. natur. II, 3, p. 43, 30 ff. ed. Bruns vorgetragenen Lehre (über die vgl. Zeller, Philos. d. Gr.[4] III, 1, S. 827 ff.) — in den zum Organismus zusammentretenden Stoffen von Anfang an das seelische Prinzip, den allgemeinen *νοῦς*, vorhanden sein, der dann, wenn die Organe gebildet sind, sich weiter entfalten kann; vgl. z. B. p. 112, 21: *εὐθὺ μὲν γὰρ τῇ πρώτῃ καταβολῇ τοῦ σπέρματός ἐστιν ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς διὰ πάντων γε κεχωρηκώς*, was in der lateinischen Übersetzung nach der Münchener Handschrift Cml. 317 fol. 173ᵛ b heißt: Cum enim primo inactu (= *καταβολῇ*) spermatis in uterum fit intellectus qui est in effectu ex eo quod est penetrabilis in omni re. — Dionysius Pseudo-Areopagita wird erwähnt im Prolog: . . . a qua definitione (nämlich der Seele als substantia incorporea, intellectiva, illuminationum quae a primo sunt ultima relatione perceptiva) nec Ariopagita in Ierarchia sua dissentit (dazu vgl. Ps. Dionys. De eccl. hier. c. 1). — Daß der angebliche Areopagite in England auch sonst gelesen wurde, zeigt der Umstand, daß der Engländer Grosseteste eine neue Übersetzung veranstaltete und die Werke kommentierte; vgl. L. Baur, a. a. O. S. 31 ff.

[1]) Isaak Israeli (Ysaac) wird genannt c. 10 und 11, Costa Lucae filius in libro quem de differentia spiritus et animae edidit c. 10. Auf den (nicht ausdrücklich genannten) Liber de causis geht c. 1: Est enim (sc. vita) primus motus ex quieto sempiterno fluens zurück (vgl. Lib. de caus. § 17: Vita est processio ex ente quieto sempiterno).

[2]) Bezeichnend ist es, daß auch der Adressat von Alfreds Schrift, Alexander Neckham, aus der „Tegni“ Galens zwei wörtliche Zitate gibt: De rerum natura c. 161, p. 267 ed. Wright (London 1863).

Den Timaeus kannte seinem Hauptteil nach das Mittelalter von Anfang an durch die Übersetzung des Chalcidius. Den Pseudo-Areopagiten hatte schon Eriugena übertragen. Die Aphorismen des Hippokrates[1]) hatte Constantinus Africanus aus dem Arabischen übersetzt; ebenso die Techne Galens dieser und Gerhard von Cremona. Den Isaak Israeli ferner hatte Gerhard von Cremona übertragen, den Costa ben Luca Johannes Hispalensis und den von einem Araber aus Proklus kompilierten Liber de causis[2]) Gerhard von Cremona. Ihre Benutzung bei Alfred hat daher nichts Besonderes. So spitzt sich alles auf die Aristoteles-Zitate zu, auf die auch Barach seine Beweisführung in erster Linie aufbaut.

Dieser Beweis stützt sich, wie schon bemerkt, vor allem auf die große Zahl Aristotelischer Schriften, die in De motu cordis angezogen sind, eine Häufung, die im Anfang des 13. Jahrhunderts nirgendwo sich finde; ferner auf die Zitate aus De anima, das erst nach 1217 von Michael Scottus aus dem Arabischen ins Lateinische übertragen sei; endlich auf die Benutzung griechisch-lateinischer Übersetzungen (der Parva naturalia), die nach Jourdain vor 1220 nicht vorgelegen hätten. Um den Beweis zu prüfen, sei zunächst das ganze Material vorgelegt. Denn die Angaben bei Barach sind durchaus unvollständig.

Von den naturphilosophischen Schriften erwähnt oder berücksichtigt doch Alfred: das vierte Buch der Meteore, alle drei Bücher Über die Seele, die kleineren Schriften De somno et vigilia, die Physik und die von ihm selbst übersetzte pseudoaristotelische Schrift De vegetabilibus. Bei allen

[1]) Zum folgenden die Einzelnachweise bei F. Wüstenfeld, Die Übers. arab. Werke in das Lat., S. 19. 33. 70. 74. 89.

[2]) Über diesen vgl. Otto Bardenhewer in seiner Ausgabe der Schrift (Die pseudoaristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis). Freiburg 1882, S. 121 ff. P. Minges, De relatione inter Prooemium Summae Alexandri Halensis et Prooemium Summae Guidonis Abbatis, in: Archivum Franciscanum VI (Quaracchi 1913), S. 13—22. 433—438 (insbes. S. 18 ff.).

diesen Werken ist der Verfasser und der Titel genannt; aus allen mit Ausnahme der Physik sind Zitate gegeben, welche die Nachprüfung ermöglichen. In Betracht kommen ferner die Metaphysik und das zweite und dritte Buch der Nikomachischen Ethik.

Obwohl durch die Tatsache, daß Alfred in seinem vor dem Tode des Alexander Neckham (1217) verfaßten Werke alle jene Aristotelischen Schriften benutzt, von vornherein feststeht, daß diese Schriften mindestens um 1215 in lateinischer Übersetzung vorlagen, möge doch durch eine Einzeluntersuchung gezeigt werden, in welchem Maße Barach fast überall von irrigen Voraussetzungen ausgeht. Es soll dabei zugleich nach Möglichkeit festgestellt werden, welcher Art die jedesmalige, von Alfred benutzte Übersetzung war. Bei dieser Untersuchung werden sich mehrere Resultate ergeben, die auch für die Geschichte der Rezeption des Aristoteles im Abendlande überhaupt von Wichtigkeit sind.

Von den benutzten Schriften haben die Meteore ihre besondere Überlieferungsgeschichte. Wie zuerst Val. Rose[1]) auf Grund einer Randnotiz im Kodex der Nürnberger Stadtbibliothek Cent. V, 59 (13./14. Jhdt.) gezeigt hat; war das von Alfred allein zitierte vierte Buch lange vor 1220 bereits um die Mitte des 12. Jahrhunderts von dem des Griechischen kundigen Henricus Aristippus[2]) aus dem Griechischen in das Lateinische übertragen, so daß — etwas später, aber noch lange vor Ende des 12. Jahrhunderts — Gerhard von Cremona († 1187) nur noch die drei ersten Bücher, und zwar in arabisch-lateinischer Übersetzung, hinzuzufügen brauchte. Alfred, der nur das vierte Buch zu erwähnen Veranlassung hat, hat davon die

[1]) Hermes I (1866), S. 385. Die Randnotiz oben S. 27, Anm. 2 zu S. 26.

[2]) Über ihn vgl. jetzt Ch. H. Haskins and Putnam Lockwood, The Sicilian translators of the twelfth Century and the first Latin version of Ptolemy's Almagest, in: Harvard Studies in Classical Philology XXI (1910), p. 75—102, und dazu J. L. Heiberg, Noch einmal die mittelalterliche Ptolemaios-Übersetzung. Hermes 46 (1911), S. 207—216.

griechisch-lateinische Übersetzung des Aristipp benutzt[1]), die schon seit der Mitte des 12. Jahrhunderts vorlag.

Auch hinsichtlich der Schrift über die Seele liegt die Überlieferung anders, als wie Barach voraussetzt. Schon längst hatte Denifle[2]) die Behauptung aufgestellt, daß die Bekanntschaft mit ihr älter sei, als wie man früher annahm. Er glaubte sie schon im Anfange des 13. Jahrhunderts bei dem Abte Absalon zu finden, was mir selbst freilich sehr zweifelhaft ist[3]). Jetzt

[1]) Zu den Zitaten Alfreds gebe ich im folgenden die Stellen der Aristotelischen Meteorologie nach der Handschrift der Nürnberger Stadtbibliothek Cent. V, 59. De motu cordis c. 10: Aristoteles igitur in quarto Meteororum . . . diffinit spiritum corpus meteoricum habile fluere in longitudinem = Meteor. IV, 9 (p. 387 a, 29—30), cod. Nuremb. fol. 209r: Est quoque spiritus fluxus continuus in longitudinem. — c. 11 (ohne Erwähnung der Quelle): Est enim generatio permutatio ex his virtutibus, quae habent proportionem in subiecta materia = Meteor. IV, 1 (p. 378 b, 31—34), cod. Nuremb. fol. 201r: Est autem simplex et naturalis generatio permutatio ab his virtutibus, ex subiecta materia quae habent proportionem (der mit dem Kommentar von Thomas von Aquino gedruckte Text hat dagegen: cum habeant rationem ex subiecta materia). — Aus dieser griechisch-lateinischen Übersetzung des vierten Buches der Meteorologie hat Alfred offenbar die griechischen Ausdrücke *pepansis*, *optesis*, *epsesis*, auf die schon oben hingewiesen wurde.

[2]) Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis I (Paris 1889), p. 71, n. 14 unter Berufung auf den Abt Absalon — er gehörte zuerst St. Victor bei Paris an und wurde dann Abt in Springkirchbach — (Bibl. nat. Paris. ms. lat. 14525, fol. 132). Übrigens sind, was bei Denifle nicht erwähnt ist, diese Sermones Absalons seit dem 16. Jahrhundert mehrfach gedruckt, zuletzt bei Migne, PL. 211, col. 13 bis 294.

[3]) Die Stelle findet sich im VII. Sermo des Absalon, Pl. 211, 49 A, im Ms. Paris, Bibl. nat. lat. 14525, fol. 132r, col. a (ich besitze das Blatt in Photographie). Sie lautet: Set quid consequentie habere videtur (es handelt sich um eine Exegese von Jesaja 7, 15), ut, si „butyrum et mel comedit, ideo sciat reprobare malum et eligere bonum“? Quod ideo dictum intellige, quia iuxta sententiam phylosophi idem est sensus contrariorum, id est: eo sensu quo unum contrariorum, discernitur et reliquum, ut si tactu suave, tactu et asperum, si gustu dulce, gustu et amarum discernitur. Ähnliches findet sich nun zwar in De anima, insbesondere II, 11, p. 422 b, 23—27: *πᾶσά τε γὰρ αἴσθησις μιᾶς ἐναντιώσεως εἶναι δοκεῖ, οἷον ὄψις λευκοῦ καὶ μέλανος καὶ ἀκοὴ ὀξέος καὶ βαρέος*

haben wir durch mehrere wörtliche Zitate bei Alfred eine weitere Bezeugung derselben, die sicher noch vor 1217, das gegen Barach erwiesene Todesjahr des Adressaten von Alfreds Schrift, Alexander Neckham, fällt. — Die Übersetzung aber, die Alfred benutzt, ist nicht, wie Barach meint[1]), die arabisch-lateinische, die Michael Scottus im Zusammenhange mit dem Kommentar des Averroes angefertigt haben soll, sondern eine griechisch-lateinische. Natürlich kann es sich dabei nicht um eine von dem viel späteren Wilhelm von Moerbeke veranstaltete Übersetzung handeln. In der schon erwähnten Nürnberger Handschrift ist eine Übersetzung von De anima erhalten, die ebensowohl von dem Texte des Averroeskommentars, den wahrscheinlich Michael Scottus zugleich mit diesem Kommentar übertrug, wie von der mit dem Kommentar von Thomas von Aquino überlieferten sogen. Antiqua translatio verschieden ist. Mit diesem Nürnberger Text nun stimmen die Zitate bei Alfred bis auf unbedeutende Kleinigkeiten überein. Die arabisch-lateinische Übersetzung ist davon gänzlich verschieden; die mit dem Kom-

---

καὶ γεῦσις πικροῦ καὶ γλυκέος· ἐν δὲ τῷ ἁπτῷ πολλαὶ ἔνεισιν ἐναντιώσεις, θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρόν, σκληρὸν μαλακόν, eine Stelle, an die Denifle wohl gedacht hat. Allein viel besser paßt zum Wortlaut Absalons eine Stelle aus der Topik I, 14, p. 105 b, 5—6: *τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ αἴσθησις,* was genau den Worten „idem est sensus contrariorum“ entspricht. Was Absalon dann mit „id est“ im einzelnen anführt, dürfte seine eigene Erklärung sein, steht übrigens auch so nicht in De anima. Damit dürfte Denifles Berufung auf Absalon für die Existenz einer lateinischen Übersetzung von De anima vor 1210 hinfällig sein.

Wenn Mandonnet, Siger[2] p. 15 Denifle auch Simon von Tournai als Zeugen für die frühe Benutzung von De anima anführen läßt, so ist dies ein Mißverständnis, verursacht durch den Ausfall einer Klammer bei Denifle, der dort den Simon für die Metaphysik anführt.

Auf die Benutzung von De anima bei Wilhelm von Auxerre († um 1230) und Philipp von Grève († 1236) haben mich Herr Dr. P. Parthenius Minges in Quaracchi und Herr Professor Dr. M. Grabmann in Wien aufmerksam gemacht. Den von beiden zu erwartenden Publikationen will ich hier nicht vorgreifen; vgl. schon P. Minges im Archivum Franciscanum VI (1893), 17. Sowohl Wilhelm von Auxerre wie Philipp von Grève sind übrigens später als Alfred.

[1]) A. a. O. S. 111, Anm. 1.

mentar von Thomas von Aquino zusammen überlieferte steht ihr dagegen nahe und weicht nur hie und da von ihr ab[1]). Wenn diese also wirklich von Wilhelm von Moerbeke, Thomas' Ordensgenossen, herrührt, so hat dieser im Gegensatz zur Po-

---

[1]) Ich stelle im folgenden die bei Alfred sich findenden Zitate aus De anima zusammen und setze daneben den griechischen Text, den lateinischen nach der Nürnberger Handschrift, den der Antiqua translatio nach dem Druck der Werke des Thomas von Aquino, Antwerpen 1612 und endlich den der arabisch-lateinischen Übersetzung nach dem Druck in der Juntinischen Ausgabe der Werke des Aristoteles mit dem Kommentar des Averroes, Venedig 1562 (in Oktav), womit ich aber noch die Handschrift der Pariser Nationalbibliothek lat. 16156 verglichen habe. Man wird beim Vergleich mit dem griechischen Text sofort sehen, daß die von Alfred benutzte Handschrift eine griechisch-lateinische ist. Um das Verhältnis der von Alfred benützten älteren Übersetzung zur Antiqua translatio deutlich zu machen, sind die abweichenden Wörter in beiden Spalten (sowie bei Alfred kursiv) gedruckt.

Alfred, De motu cordis	Griechischer Text.	Cod. Nuremb. Cent. V, 59.	Antiqua translatio.	Arab.-latein. Übers.
C. 2: Et ob hoc Aristoteles in libro de anima de intellectu practico agens, cum dixisset: „Fuga et appetitus *idem est* secundum actum, neque alterum est appetitivum et fugitivum, neque *ad* invicem", subiunxit: „sed esse *alterum* est".	Arist. de an. III 7, p. 431 a, 12—14: *καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταὐτὸ ἡ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων . . . ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.*	Fol. 136 r: Et fuga et appetitus *idem est* secundum actum, et non est alterum appetitivum et fugitivum, neque *ad* invicem . . . sed esse *aliud* est.	De an. III, lect. 12: Et fuga et appetitus *qui* secundum actum *hoc sunt*; et non est alterum appetitivum et fugitivum, neque *ab* invicem . . . sed esse *alterum* est.	De an. III, t. 29: Et hoc est fugere et desiderare (so Cod. Paris., der Druck: desiderare aut fugere) quae sunt in actu, et desiderans et fugiens (effigiens Par.) non differt (sunt diversa der Druck) unum ab altero . . . sed esse differt.
C 10: Et Aristoteles in libro de anima, capitulo de voce et sono, „*Respiranti*" inquit „*congruit* natura *in* duo opera, *et* ad calorem quidem interiorem, *sicut* necessarium est, et ad vocem, ut sit bene"	De an. II 8, p. 420 b, 16—21: *τῷ ἀναπνεομένῳ καταχρῆται ἡ φύσις ἐπὶ δύο ἔργα . . . πρός τε τὴν θερμότητα τὴν ἐντὸς ὡς ἀναγκαῖον . . . καὶ πρὸς τὴν φωνὴν ὅπως ὑπάρχῃ τὸ εὖ.*	Fol. 142 v: Jam enim *respiranti congruit* natura *in* duo opera . . . ad calorem interiorem *sicut* necessarium est . . . et ad vocem ut sit bene.	De an. II, lect. 18: Jam enim *aere respirato utitur* natura *ad* duo opera . . . *et* ad calorem interiorem, *quod* est necessarium . . . et ad vocem, ut sit bene.	De an II, t. 88: Natura enim aëre anhelato in duabus actionibus . . . in calore (in calore fehlt im Par.) intrinseco, et hoc est necessarium . . . et in vociferatione propter melius.

litik, die er zuerst in das Lateinische übertrug, hier wie sonst wohl nur eine ältere Übersetzung überarbeitet[1]). Darnach ergibt sich als wahrscheinliche Reihenfolge der Übersetzungen

Cap. 13: Aristoteles in tertio de anima „vegetabilem“ inquit „animam necesse *est* habere omne quod vivit a generatione usque ad corruptionem“, demonstrationemque subiungens „necesse est“ ait „omne quod generatur et corrumpitur augmentum suscipere et *detrimentum*; hoc autem sine alimento impossibile“.	De an. III 12, p. 434 a, 22—25: *τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν ἀνάγκη πᾶν ἔχειν ὅτι περ ἂν ζῇ, καὶ ψυχὴν ἔχει ἀπὸ γενέσεως καὶ μέχρι φθορᾶς. ἀνάγκη γὰρ τὸ γενόμενον αὔξησιν ἔχειν καὶ ἀκμὴν καὶ φθίσιν, ταῦτα δ' ἄνευ τροφῆς ἀδύνατον.*	Fol. 153 v: Vegetabilem igitur animam necesse *est* omne habere quodcunque vivit (die beiden Worte von späterer Hand am Rande nachgetragen), et animam habet a generatione usque ad corruptionem. Necesse enim est quod generatur augmentum habere et *detrimentum*; hoc autem sine alimento impossibile est.	De an. III, lect. 17: Vegetabilem igitur animam necesse habere omne quodcunque vivit, et habet animam a generatione usque ad corruptionem. Necesse est enim quod generatur augmentum habere *et statum* et *decrementum*; hoc autem sine alimento *esse* impossibile est.	De an. III, t. 59: Necesse est igitur ut anima nutritiva sit in omni et ut anima existat in eis de generatione usque ad corruptionem. Necesse est enim ut omne generatum habeat principium et finem et descensum (decensum Par.), quae non possunt esse sine nutrimento.

Beweisend dafür, daß Alfred den in der Nürnberger Handschrift vorliegenden Text benützte, ist im ersten Zitat *idem est secundum actum*, wo der Verfasser der zweiten Übersetzung wohl statt *ταὐτὸ ἡ κατ' ἐνέργειαν* fälschlich *ἡ τοῦτο κατ' ἐνέργειαν* gelesen und *qui secundum actum hoc sunt* übersetzt hat; im zweiten: *respiranti congruit* (die andere *aëre respirato utitur*) und *sicut* (die andere *quod*); im dritten Zitat: *detrimentum* (die andere *decrementum*).

Zweifel, ob der Verfasser von De motu cordis nicht doch schon die arabisch-lateinische Übersetzung von De anima gekannt hat, könnten die beiden Zitate erregen, in denen die aristotelische Seelendefinition — indes nicht in Form eines Zitates — gegeben wird:

Alfred, De motu cordis.	Griechischer Text.	Cod. Nuremb. Cent. V, 59.	Antiqua translatio.	Arab.-latein. Übers.
Prol.: Relata vero anima est perfectio corporis physici organici.	De an. II 1, p. 412 b 5—6: *εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.*	Fol. 136 r: erit itaque actus primus corporis physici organici.	De an. II, lect. 1: erit utique primus actus corporis physici organici.	De an. II, t. 7: est prima perfectio corporis naturalis organici.
C. 16: Est enim (sc. anima) perfectio prima corporis physici potentia vitam habentis.	De an. II 1, p. 412 a, 27—28: *ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.*	Fol. 136 r: anima actus est primus corporis physici potentia vitam habentis.	De an. II, lect. 1: anima est actus primus corporis physici potentia vitam habentis.	De an. II, t. 6: anima est perfectio prima (prima perfectio Par.) corporis naturalis habentis vitam in potentia.

von De anima die, daß zuerst eine griechisch-lateinische Übersetzung von unbekanntem Verfasser vorlag[2]), der dann eine

---

Man hat sich nämlich unter Berufung auf Jourdain, Recherches[2], p. 291 gewöhnt, überall da, wo in der aristotelischen Seelendefinition *ἐντελέχεια* durch *perfectio* wiedergegeben wird, auf eine arabisch-lateinische, da, wo *actus* steht, auf eine griechisch-lateinische Übersetzung zu schließen. Auch Barach S. 111, 1 wiederholt diesen Grund. Aber *perfectio* in der aristotelischen Seelendefinition war dem Mittelalter von Anfang an aus dem Timaeus-Kommentar des Chalcidius geläufig, vgl. n. 222, p. 257 f. Wrobel: At vero Aristoteles animam definit hactenus: anima est prima *perfectio* corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis. Mit Ausnahme des geläufigen Wortes *perfectio* stimmt Alfred beidemal vielmehr völlig mit der griechisch-lateinischen Übersetzung überein, während die arabisch-lateinische *naturalis* statt *physici* und *habentis vitam in potentia* statt *potentia* (ohne *in*) *vitam habentis* hat. — Wie leicht übrigens *perfectio* und *actus* in der Seelendefinition wechselten, sieht man aus Bartholomaeus Anglicus (Glanvilla), bei dem es De proprietatibus rerum III, 3 von der Seele heißt: Definitur a Philosopho libro de anima sic: Anima est endelicia, id est actus primus sive perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis.

Daß Alfred auch das erste Buch von De anima gelesen hat, zeigt eine Bezugnahme, die freilich kein eigentliches Zitat enthält, c. 16: Hanc igitur substantiam actu esse sensusque et motus, id est vitae animalis, principium, probat Aristoteles in libro de anima, wozu vgl. De an. I, 2, p. 403 b, 25—27: *τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι* (cod. Nuremb. fol. 129v: animatum igitur ab inanimato duobus maxime differre videtur, motu quidem et sentire. Auch c. 16 liegt eine Benutzung von De an. I, 4, p. 408 b, 11—15 vor, über die später noch zu sprechen sein wird.

[1]) Die Übersetzung der Nürnberger Handschrift beginnt: Bonorum honorabilium notitiam opinantes, magis autem alteram altera, *quae est* secundum certitudinem aut ex eo quod meliorum (von 2. Hand übergeschrieben) et mirabiliorum, propter utraque haec animae historiam utique in primis ponamus. Die Antiqua translatio hat statt *quae est* richtig *aut*. Sollte der erste Übersetzer das erste *ἢ* fälschlich als *ἥ* genommen haben? Es läge dann ein umgekehrter Fall vor, wie der in der vorigen Anmerkung, wo der Verfasser der Antiqua translatio das vom ersten Übersetzer richtig gelesene und wiedergegebene *ταὐτό* als *τοῦτο* verlesen zu haben scheint.

[2]) Bloße Vermutungen will ich hier nicht äußern und gehe daher auch auf die Frage nach der angeblich von Boethius veranstalteten Übersetzung nicht ein.

arabisch-lateinische folgte, die wohl Michael Scottus zugleich mit der des Kommentars des Averroes veranstaltete, worauf zuletzt eine Revision der griechisch-lateinischen Übersetzung, vielleicht durch Wilhelm von Moerbeke, erfolgte, die dem Kommentar des Thomas von Aquino als Text beigegeben ist. Vielleicht ist aber der wirkliche Sachverhalt noch komplizierter, was weiteren systematischen Forschungen über die Handschriften und über die Zitierungen überlassen bleiben muß.

So bildet also die starke Benutzung von De anima nicht, wie Barach wollte, einen Grund für die späte Abfassung von Alfreds Schrift, sondern es gibt umgekehrt die jetzt feststehende Abfassung von De motu cordis spätestens um 1215 einen sicheren Anhaltspunkt, um irrige frühere Anschauungen über die Geschichte der Aristotelischen Schrift De anima im Abendlande umzustoßen und richtig zu stellen.

Von den Parva naturalia erwähnt Alfred De somno et vigilia und De exspiratione et respiratione[1]). Die

[1]) De somno et vigilia wird zweimal angeführt, De exspiratione et vigilia einmal (ich setze zum Vergleich den griechischen Text und den der Antiqua translatio nach dem Drucke bei Thomas von Aquino daneben).

De motu cordis.	Griechischer Text.	Antiqua transl.
C. 6: Unde in libro de somno et vigilia sic ait: „Communis utriusque thalami qui medius. Haurit vero uterque ex utroque; in medio autem fit discretio".	Arist. De somno et vigil. 3, p. 458 a, 16—19: τῶν δ' ἐν τῇ καρδίᾳ ἑκατέρας τῆς θαλάμης κοινὴ ἡ μέση· ἐκείνων δ' ἑκατέρα δέχεται ἐξ ἑκατέρας τῆς φλεβός . . . ἐν δὲ τῇ μέσῃ γίγνεται ἡ διάκρισις.	De somno et vig. lect. 6: qui in corde utrinque thalami communis est qui est medius; quorum uterque suscipit ex utraque vena . . . in medio vero fit discretio.
C. 16: In libro quoque de somno sic ait (Aristoteles): „Quoniam quidem igitur sensus principium ab eadem parte fit animalibus a qua quidem et motus, determinatum est prius	Arist. De somno et vigil. 2, p. 455 b, 34—456 a, 10: ὅτι μὲν οὖν ἡ τῆς αἰσθήσεως ἀρχὴ γίγνεται ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ μέρους τοῖς ζῴοις ἀφ' οὗπερ καὶ ἡ τῆς κινήσεως, διώρισται πρότερον ἐν ἑτέροις·	De somno et vig. lect. 4: Quod igitur sensus principium sit ab eadem parte animalibus, a qua quidem et motus, determinatum est prius in aliis. Ipsa vero est trium determinatorum

Vergleichung zeigt, daß er auch hier eine griechisch-lateinische Übersetzung benutzte[1]). Den Verfasser derselben und ihre Entstehungszeit kennen wir nicht; um so dankenswerter ist es, daß die Benutzung derselben durch Alfred den Beweis für ihre Existenz sicher schon um 1215 liefert.

Die Physik, aus der Alfred zwar keine wörtlichen Zitate gibt, aus denen die von ihm benutzte Übersetzung sich un-

in aliis. Ipsa vero est trium locorum determinatorum media capitis et deorsum ventris. Sanguinem quidem igitur habentibus haec est circa cor pars; universa enim sanguinem habentia cor habent, et principium motus et primi sensus hinc est. Motus quidem ergo et spiritus manifestum quoniam principium et prorsus incohatio refrigerationis hinc, et respirare quidem et humido refrigerari ad salutem eius qui in hac particula est caloris natura adepta est.“	αὕτη δ' ἐστὶν τριῶν διωρισμένων τόπων ὁ μέσος κεφαλῆς καὶ τῆς κάτω κοιλίας. τοῖς μὲν οὖν ἐναίμοις τοῦτ' ἐστὶ τὸ περὶ τὴν καρδίαν μέρος· πάντα γὰρ τὰ ἔναιμα καρδίαν ἔχει, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ τῆς αἰσθήσεως τῆς κυρίας ἐντεῦθέν ἐστιν. τῆς μὲν οὖν κινήσεως φανερὸν ὅτι καὶ ἡ τοῦ πνεύματος ἀρχὴ καὶ ὅλως ἡ τῆς καταψύξεώς ἐστιν ἐνταῦθα, καὶ τὸ ἀναπνεῖν τε καὶ τὸ τῷ ὑγρῷ καταψύχεσθαι πρός γε τὴν σωτηρίαν τοῦ ἐν τούτῳ τῷ μορίῳ θερμοῦ ἡ φύσις πεποίηκεν.	locorum qui medius est inter caput et inferiorem ventrem. Habentibus quidem igitur sanguinem haec est quae circa cor pars; omnia enim habentia sanguinem cor habent et sensus principalis hinc est. Motus quidem igitur et spiritus manifestum quoniam principium et omnino qui (?) refrigerationis est hic, et respirationem (al. lect. respirantia) autem et humido refrigerationem (al. lect. refrigerantia) ad salutem eius qui est in hac particula caloris natura tribuit.
C. 16: Palam igitur est eorum cor esse principium. Demonstrat autem hoc Aristoteles in libro de exspiratione et respiratione.	Arist. De exspir. et respir. 8, p. 474 b, 3: τοῖς δ' ἐναίμοις ἡ καρδία τοῦτο τὸ μόριόν ἐστιν.	Fehlt. In der Juntina, Venedig 1562 (in Oktav), vol. VI 2, fol. 154 E: sanguineis autem cor haec particula est.

[1]) Daß die Vorlage eine griechisch-lateinische Übersetzung war, läßt vor allem das zweite längere Zitat aus De somno et vigilia mit Sicherheit erkennen. Im ganzen stimmt sie zu der mit dem Kommentar des Thomas von Aquino gedruckten „Antiqua translatio“; doch erweisen manche Einzelabweichungen ein ähnliches Verhältnis wie bei De anima

mittelbar bestimmen ließe, die er aber (unter verschiedenem Namen) mehrmals erwähnt[1]), lag schon längere Zeit vor dem Ende des 12. Jahrhunderts in der arabisch-lateinischen Übersetzung des Gerhard von Cremona vor[2]).

Einige Schwierigkeit bereitet dagegen die Metaphysik, auf die Alfred einmal ausdrücklich sich beruft und aus der er außerdem ohne Angabe der Quelle ein wörtliches Zitat gibt. Die Geschichte der Übersetzungen dieses Werkes liegt noch sehr im Dunkel[3]). Bestimmte Angaben über die älteren lateinischen Übersetzer fehlen; möglicherweise sind einzelne Teile des Werkes selbständig übersetzt[4]), wobei auch Apokryphes sich einschleichen konnte. So würde das rätselhafte Zitat (im Prolog) sich erklären, das einzige, bei dem Alfred selbst die Metaphysik nennt, wo er für seine so ganz unaristotelische

---

1) C. 8: Simplex et impartibilis est anima; non ergo movetur localiter, praeterquam secundum accidens, motu scilicet corporis animati. Hoc in Postphysicis inevitabili necessitate demonstrat Aristoteles, wozu vgl. Aristot., Phys. VI 10, p. 240 b, 8—10: *ἀποδεδειγμένων δὲ τούτων λέγομεν ὅτι τὸ ἀμερὲς οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινουμένου τοῦ σώματος ἢ τοῦ μεγέθους τοῦ ἐν ᾧ ὑπάρχει.* — C. 11: A se ipso autem nihil moveri in Postphysicis probat Aristoteles, wozu vgl. Aristot., Phys. VIII 5, p. 257 b, 2 ff.: *ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ πάντῃ κινεῖν αὐτὸ αὐτὸ κτλ.* — Ferner c. 13: Unius enim motus extremitatem contrarii motus principium esse impossibile est, sicut in libro de physico auditu probat Aristoteles, was sich Aristot., Phys. VIII 8, p. 261 b, 31—263 a, 3 findet.

2) Wüstenfeld, a. o. O. S. 66. — In dem zuerst von Boncompagni veröffentlichten Verzeichnis der Übersetzungen Gerhards ist das Werk als „liber aristotilis de naturali auditu, tractatus VIII" bezeichnet.

3) Darüber Jourdain, Recherches², 176—181, 369 f., 434 f. Steinschneider, Hebr. Übers., 162 ff. (über die arabischen Übersetzungen). Parthenius Minges, Arch. Francisc. VI, 15—18.

4) Vincenz von Beauvais spricht von einer Metaphysica vetus und einer Metaphysica nova (Jourdain 369 f.). Eine Stelle aus dem Anfang des XII. Buches der Metaphysik (nach lateinischer Zählung, griechisch Buch Λ) führt Bonaventura II Sent. d. 1 p. 1 dub. 3 an mit der Bezeichnung: „in principio novae Metaphysicae" (wozu wegen der Lesart der Handschriften die Note der Herausgeber von Quaracchi, Bd. II, S. 377, n. 10 zu vergleichen ist).

Definition der Seele als „substantia incorporea illuminationum quae a primo sunt ultima relatione perceptiva“ sich auf „Aristoteles in Metaphysica capitulo quod *K* inscribitur“ beruft. Diese Definition kann, wie schon Barach bemerkt, nur aus einer pseudoaristotelischen arabischen Schrift neuplatonischen Charakters stammen[1]). Das zweite Zitat (ohne Angabe der Quelle) ist dem IX. Buche der Metaphysik entnommen. Es stimmt weder mit der gedruckten arabisch-lateinischen Übersetzung noch mit der gedruckten griechisch-lateinischen genau überein[2]), so daß sich über die Vorlage zur Zeit nichts Sicheres ausmachen läßt.

Daß auch die Metaphysik schon um 1215 gelesen wurde, erhellt aus dem vom August 1215 datierten Verbote des päpstlichen Kardinallegaten Robert von Courçon an die Pariser Universität: „Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia“[3]), während das 1210 erlassene Verbot des Erzbischofs Peter von Corbeil nur von „libri Aristotelis de naturali philosophia“ spricht[4]). Ihre Benutzung bei Alfred hat also nichts Befremdendes, wenn auch nähere Aufklärung erst von der weiteren Forschung über die Überlieferungsgeschichte der Metaphysik bei den Lateinern erwartet werden

[1]) Eine Erklärung dafür läßt sich vielleicht aus folgendem Umstand gewinnen. Averroes vermißte unter den Aristotelischen Schriften — ob mit Recht oder Unrecht, kann hier nicht untersucht werden — das Buch *K* (Kâf); vgl. J. Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles, S. 128 f. und Steinschneider a. a. O. S. 165 f. So bot gerade diese vermeintliche Lücke den Platz für die Einschiebung eines apokryphen „capitulum quod *K* inscribitur“.

[2]) C. 16: Est igitur virtus principium motus unius in aliud secundum quod est aliud. Dazu Aristot., Metaph. IX 1. p. 1046 a, 10: *ἡ (δύναμις) ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο* (so der Laurent.). Die arabisch lateinische Übersetzung (in der Juntina 1562 des Arist. mit dem Kommentar des Averroes): quod est principium transmutationis in aliud secundum quod est aliud; die griechisch lateinische (bei Thomas von Aquino) quod est principium translationis in alio in quantum aliud est.

[3]) Chartul. Univ. Paris. ed. Denifle-Chatelain I. n. 20, p. 78 f.

[4]) Ebd. n. 11, p. 70

kann[1]). Dürfen wir daraus, daß 1210 Peter von Corbeil die 1215 von Robert von Courçon ausdrücklich genannte Metaphysik noch nicht erwähnt, einen Schluß ziehen, so hätten wir

---

[1]) Denifle, a. a. O. S. 71, Anm. 14 findet die Metaphysik schon vor dem Pariser Konzil von 1210 (unter Peter von Corbeil) bei Peter von Poitiers († 1205) und bei Simon von Tournai († um 1216) zitiert (Über diese jetzt M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode II, 1911, S. 501 ff., 535 ff.). Indes ist mir beides einigermaßen zweifelhaft, wenn auch die von Denifle angegebenen Zitate, wie bei ihm natürlich, durchaus richtig sind.

Für Peter von Poitiers führt er aus dem Ms. der Pariser Nationalbibliothek lat. 14423 fol. 65v (ich konnte die Handschrift in München nachprüfen) an: „asserunt quidam, hoc Aristotelem dixisse in Metaphi., sed qui diligenter inspexerunt, hoc negant". Allein die „Glossae in Sent.", in denen diese Worte sich finden, sind nicht die sicher dem 1205 gestorbenen Peter von Poitiers zugehörigen „Sentenzen" (Migne, PL. 211) — in denen Aristoteles überhaupt nicht erwähnt wird —; es handelt sich vielmehr um einen Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, dessen Worte in der Handschrift in kleinen Stückchen als (unterstrichene und meist stark abgekürzte) Lemmata stehen und dann erläutert sind. Derselbe beginnt (fol. 41r): „Summa diuine pagine de credendis consulit et agendis id est in fidei assercone et morum conformacione". Über dem Anfang steht als Inhalt: *Super sentencias*; eine Bezeichnung des Verfassers ist dagegen in der aus St. Victor stammenden Handschrift selbst, welche von G. Delisle, Bibl. de l'École des Chartes. sér. VI, t. 5 (1869), p. 14 dem 13. Jahrhundert zugeschrieben wird, nirgendwo gegeben. Auf dem Vorsatzblatt findet sich ein doppeltes Verzeichnis. Das ältere (anscheinend 14. Jhdt.) lautet: *In isto libro continentur distinctiones psalterii magistri petri pictauensis et glose super sentencias*, ohne daß bei den *glose* ein Verfasser angegeben wäre. Erst in dem jüngeren (anscheinend dem 15. Jahrhundert entstammenden) Verzeichnis wird Petrus Pictavensis auch als Verfasser dieser Glossen bezeichnet (*Distinctiones psalterii secundum magistrum pictauensem . . . Item glosse eiusdem super textum 4or librorum senteciarum*), was doch wohl nur auf Vermutung beruht. Auch die von Grabmann aufgefundenen beiden Handschriften in Bamberg und in Neapel sind anonym (a. a. O. S. 503, A. 2). Wie es mit der von Mandonnet (a. a. O. S. 50, A. 2) erwähnten Handschrift in Barcelona steht, kann ich nicht angeben. Bei dieser Sachlage bleibt es immerhin noch ungewiß, ob diese Glossen denselben Petrus Pictavensis zum Verfasser haben, der vor 1175 (Cas. Oudin, Commentarius de scriptoribus

die Entstehung von Alfreds Schrift nicht vor 1210 anzusetzen, wie das wegen der großen Zahl der Aristoteles-Zitate von vornherein wahrscheinlich ist. Vielleicht darf auch darauf hin-

---

ecclesiasticis antiquis, t. II, Lipsiae 1722, col. 1500) seine selbständigen Sentenzen in fünf Büchern verfaßte, wie mit Ph. Labbé (Nova Bibl. Mss. librorum, Lipsiae 1653, p. 25) und Oudin (col. 1500 f.) von Denifle und Grabmann angenommen wird, oder von einem etwas späteren Peter von Poitiers, dem Verfasser eines „Poenitentiarius“, der Kanoniker in St. Viktor war (Oudin a. a. O. col. 1507). Aus dem Umstande freilich, daß die fragliche Handschrift aus St. Victor stammt, folgt nichts für den Viktoriner Petrus Pictavensis, da die Abtei St. Victor nach Alfred Franklin, Les anciennes bibliothèques de Paris, t. I, Paris 1867, p. 139 im Jahre 1205 oder 1206 aus dem Legate des damals gestorbenen Kanzlers Peters von Poitiers 20 Bände erhielt. Anderseits aber ist die Handschrift entschieden jünger, so daß sie kaum zu jenem Legate gehören konnte. So bleibt hier vorläufig einiger Zweifel.

Die von Denifle angeführten Worte gehören zum Anfang des zweiten Buches, nämlich zu den Worten des Lombarden II, dist. 1 n. 2 (PL. 192, 653): „Aristoteles vero posuit principia, scilicet materiam et speciem et tertium operatorium dictum.“ Die ganze Stelle heißt in der Handschrift (die Lemmata aus dem Lombarden sind kursiv gedruckt): *Aristoteles uero.* ostendit quod aristoteles sicut et pluto plura ponebat principia: *materiam*, unde deus operatur. *et speciem*, que in ipsa materia est — dicebat enim mundum esse eternum et semper homines fuisse et esse —. *et tercium*, ponebat principium his commune tercium: *dictum*, id est quod appellatur, *operatorium*, id est quod operatur in materiam et speciem, scilicet deus. asserunt quidam hoc ar. dixisse in metaphi. sed qui diligenter inspexerunt hoc negant.

Bei Simon von Tournai heißt es im Ms. Bibl. nat. lat. 14886, fol. 35r, col. a (ich besitze eine Photographie des Blattes) in der Tat: „Scire enim est, ut dicit aristoteles in metaphisicis, causas rei nosse quare sic sit et aliter esse non possit“. Hier ist ausdrücklich die Metaphysik zitiert, in der sich auch dem Gedanken nach ähnliches findet; vgl. Metaph. I 3, p. 983 a, 25—26: *τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν*, und II 2, p. 994 b, 29—30: *τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα, ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν.* Allein keine dieser und anderer ähnlicher Stellen entspricht dem Wortlaut bei Simon. Wohl aber ist dieses völlig bei einer Stelle aus der Analytik der Fall, Anal. post. I 2, p. 71 b, 9—12: *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς . . . ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γιγνώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν . . . καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν.* Sollte Simon diese Stelle gemeint, vielleicht gar in analeticis geschrieben haben? Denn das Zitat ist eben keines aus der

gewiesen werden, daß die einzige bestimmt datierte — freilich nicht ganz deutliche — Nachricht über die Entstehung einer griechisch-lateinischen Übersetzung der Metaphysik bei Guilelmus Brito auf das Jahr 1210 weist[1]).

Metaphysik, sondern aus der Analytik. Oder hat er von der Metaphysik eine unbestimmte Kenntnis, während sein genaues Wissen sich auf die längst bekannten logischen Schriften stützt? Aus diesen war ja auch das Zitat beim Abte Absalon entnommen, das Denifle irrtümlich auf De anima bezog (s. oben S. 35, Anm. 2). So bleiben auch hier Zweifel.

Nur ein Versehen ist es, wenn Mandonnet, Siger de Brabant[2], S. 15, Anm. die Sententia super librum Metaphysicae Aristotelis des Humbert von Prulli 1191 entstanden und ihn selbst 1198 gestorben sein läßt. Die Sententiae sind von 1291 datiert (so auch Mandonnet S. 13) und Robert starb 1298; vgl. meine Bemerkungen Philos. Jahrb. XXIV (1911), S. 375 f. — Daß die Handschrift der Antoniana zu Padua (cod. 421, scaff. XIX), welche die griechisch-lateinische Version der Metaphysik enthält, noch dem 12. Jahrhundert angehört (Mandonnet S. 13, Anm. 1 nach den Katalogen von Minciotti und von Josa), ist nach Minges, Arch. Franc. VI, S. 16 sehr zweifelhaft.

[1]) Wenn man nämlich mit voller Sicherheit behaupten kann, daß eine Notiz des Guilelmus Brito (Guilelmus Armoricus) zum Jahre 1210 auf die Metaphysik des Aristoteles geht und nicht auf irgend welche unter des Aristoteles Namen laufende Schriften metaphysischen Inhalts oder auch auf die „libri naturales" sich bezieht. Vgl. Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton, publiées par H. Fr. Delaborde, t. I (Paris 1882), p. 233: „In diebus illis (es handelt sich um Ereignisse aus dem Jahre 1210) legebantur Parisius libelli quidam ab Aristotele, ut dicebatur, compositi qui docebant metaphysicam, delati de novo a Constantinopoli et a greco in latinum translati; qui, quoniam non solum predicte heresi (des Amalrich von Bena) sententiis subtilibus occasionem prebebant, immo et aliis nondum inventis prebere poterant, iussi sunt omnes comburi, et, sub pena excommunicationis, cautum est in eodem concilio, ne quis eos de cetero scribere, legere presumeret vel quocunque modo habere. Die Angaben selbst erwecken im einzelnen leichte Zweifel, da möglicherweise Ereignisse von 1210 und von 1215 vermengt sind. In der Entscheidung des Pariser Provinzialkonzils von 1210 unter Peter von Corbeil ist nämlich nur von den libri Aristotelis de naturali philosophia und von David von Dinant die Rede; erst 1215 im Entscheide des Robert von Courçon treten die libri de metaphysica und Amalrich von Bena hinzu. An der Sache selbst wird dadurch freilich wenig geändert.

Höchst bezeichnend sind die Grenzen, innerhalb derer Alfred die Nikomachische Ethik benutzt. Die beiden Stellen, welche er heranzieht — die eine mit der Bezeichnung „in ethica dicitur“ [1]), die andere, die zweimal wiederholte Definition des „violentum“, ohne Hinweis auf die Quelle [2]), finden sich nämlich im zweiten und dritten Buche der Nikomachischen Ethik, also in der diese beiden Bücher umfassenden „Ethica vetus“ [3]), die vielleicht noch vorscholastischen Ursprungs ist, jedenfalls aber im Beginn des 13. Jahrhunderts längst im Gebrauch war [4]).

So zeigt auch die Einzeluntersuchung, wie unberechtigt Barachs Voraussetzung ist, daß die Benutzung der Aristotelischen Schriften in dem Umfange, in welchem Alfred sie heran-

---

1) C. 16 unterscheidet Alfred die drei Begriffe potentia, opus, habitus und bemerkt, daß der habitus „in ethica virtus dicitur“, das opus dagegen „in ethica passio nominatur“. Dazu vgl. Arist., Eth. Nic. II 4. p. 1105 b 19 (s. Anm. 3).

2) C. 9: Violentum vero dicimus, cuius exterius est principium, nihil conferente vim passo. — C. 11: Violentum vero est, cuius exterius principium, nihil conferente vim passo. Dazu Eth. Nic. III 1, p. 1110 b, 15—16 (s. Anm. 3).

3) Vgl. Concetto Marchesi, L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale, Messina 1904, wo im Anhang p. I—XXVI die Ethica vetus (d. h. Buch II und III) abgedruckt ist. Die erste Stelle heißt dort (Marchesi p. IV): Quoniam igitur ea quae in anima fiunt tria sunt, passiones, potentiae, habitus; die zweite (Marchesi p. XII): Videtur autem utique violentum esse, cuius exterius principium, nil conferente vim passo. — In seiner Ausgabe des Policraticus des Johannes von Salisbury (Oxford 1909) gibt C. J. Webb auch aus dem vierten Buche, das in der „Ethica vetus“ nicht enthalten war, eine Parallelstelle: Policr. IV, 10 (PL. 199, 531 D = Webb p. 267, 2): Alibi quoque — vorher ist eine Bibelstelle zitiert —: „Nimia humilitas maxima pars superbiae est“, womit Webb, Eth. Nic. IV 13, p. 1127 b, 29: *ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ λίαν ἔλλειψις ἀλαζονικόν* zusammenstellt. Allein hier liegt nur eine Ähnlichkeit im Gedanken, keine Gleichheit im Wortlaut vor, so daß an ein Zitat nicht zu denken ist.

4) Jourdain, Recherches² 77; Marchesi 29—33. — So kommt es, daß die „ethica“ zu den Büchern gehört, deren Behandlung in der Pariser Artistenfakultät 1215 von Robert von Courçon angeordnet und geregelt wurde; vgl. Denifle-Chatelain I, n. 20, p. 78.

zog, erst nach 1220 möglich gewesen sei. Wenn der Reichtum der Aristotelischen Zitate und inbesondere die Benutzung der Metaphysik es widerrät, nach vorwärts über das Jahr 1210 hinauszugehen, wenn anderseits das Todesjahr Alexander Neckhams, des Adressaten der Schrift, 1217, den letztmöglichen Termin nach der entgegengesetzten Richtung darstellt, so werden wir als ungefähre Zeitbestimmung für die Abfassung der Schrift De motu cordis das zweite Dezennium des 13. Jahrhunderts annehmen. Um 1215 wird dieselbe entstanden sein. Das würde auch zu den Ansätzen über Alfreds Lebenszeit passen, die sich uns aus den Angaben bei Bacon und insbesondere bei Grosseteste ergaben.

Damit aber rückt die Schrift mitten in die Zeit der Gärung und der erregten Kämpfe hinein, von der wir sonst wohl durch Beschlüsse und Verbote, aber nicht aus ihren eigenen Geistesprodukten wissen. Sie führt uns mitten hinein in die Frühperiode des Kampfes um die neue Richtung und gewinnt dadurch ein erhöhtes Interesse für den Historiker. Diese neue Richtung aber ist der neuplatonisch gefärbte Aristotelismus, nicht in der erst später auftretenden averroistischen Form, sondern in der am Liber de causis und den älteren Arabern orientierten Gestalt. Wie diese sich bei Alfred darstellt, möge in den Hauptpunkten dargelegt werden, und zwar in kritischer Auseinandersetzung mit Barach, dessen vielfach nachwirkende Aufstellungen auch hier völlig unzutreffend sind.

* * *

Richtig hat Barach erkannt, daß in Alfreds Werk zwei Gedankenströme zusammenkommen — mit denen freilich die bedeutsamen Quellen noch nicht erschöpft sind —: die neuplatonische Metaphysik und die aristotelische Naturphilosophie und Naturwissenschaft. Seitdem hat, wie schon in den einleitenden Bemerkungen ausgeführt wurde, die voranschreitende Forschung in stets weiterem Umfange gezeigt, in welchem Maße diese Verbindung der platonischen und neuplatonischen Spekulation mit dem lebendigen Forschungstriebe auf dem Ge-

biete der Natur schon für das Mittelalter charakteristisch ist. Thierry von Chartres und Wilhelm von Conches in älterer Zeit, dann in der Blüteperiode der Scholastik Witelo und Dietrich von Freiberg geben uns andere Beispiele dafür, in gewisser Weise auch Grosseteste und Roger Bacon, ja zum Teil auch Albertus Magnus. Im Übergang zur Neuzeit tritt uns bei Nikolaus von Kues ein ähnlicher Typus entgegen, der dann in der Zeit der Begründung der neuen Wissenschaft durch Kepler und Galilei seine klassische Durchführung erfährt.

Der Neuplatonismus Alfreds zeigt die Form, die dem lateinischen Mittelalter aus dem nach der στοιχείωσις θεολογική des Proklus bearbeiteten Liber de causis bekannt ist und die auch in die aristotelisierenden Systeme Alfarabis und Avicennas übergegangen ist. Im Orient hatte vor allem die Enzyklopädie der „lauteren Brüder“ diese Denkweise und ihre Formulierungen verbreitet. Man spricht zwar viel auch von den averroistischen Lehren, die sogleich beim Bekanntwerden der libri naturales des Aristoteles schon zu Beginn des 13. Jahrhunderts mit den aristotelischen Auffassungen verbunden seien. Aber der lateinische „Averroismus“ ist eine erst viel später auftretende Erscheinung; die neue Bewegung kennt lange Zeit weder die Schriften des Averroes noch die spezifischen averroistischen Lehren. So wenig wie in den Schriften des Spaniers Dominicus Gundissalinus, den Erstlingen der neuen Bewegung, ist auch bei Alfredus Anglicus die geringste Spur davon vorhanden.

Wenn sich Alfred an den Neuplatonismus des Liber de causis anschließt, so handelt es sich dabei freilich nicht um eine ängstliche Herübernahme des Einzelnen. Es ist mehr eine Herübernahme der Grundgedanken und der Gesamtstimmung, wie sie insbesondere seit jener Enzyklopädie der „lauteren Brüder“ weithin herrschte und auch bei Avicenna überall durchbricht. Bei Alfred kam verstärkend wohl noch hinzu der Einfluß eines christlichen Schriftstellers, des für seine Metaphysik gleichfalls an Proklus orientierten Dionysius Pseudoareo-

pagita, auf den er im Prolog als auf eine Stütze für seine neuplatonische Definition der Seele verweist.

Neuplatonisch sind bei Alfred die Vorstellungen von der Ordnung der Stufen des Seins und von ihrem Hervorgang aus dem ersten, über alle Bewegung und Teilung erhabenen Urprinzip. In dieser Ordnung folgen auf das Erste — Gott den Schöpfer — als Emanationen die Intelligenz, der Intellekt, der universelle Verstand und die universelle Phantasie, in welcher die Gattungen und Arten der Dinge enthalten sind; endlich die der Bewegung unterworfene sinnfällige Natur[1]). Gegenüber der Emanationslehre Plotins lassen die beiden ersten Stufen dieser Emanationen sofort den jamblichischen Unterschied des *νοητόν* und *νοερόν* sowie die arabische Unterscheidung der höheren Intelligenzen und des intellectus universalis erkennen; weiterhin entsprechen Ver-

[1]) Da der Text wegen mehrerer schwerer Fehler bei Barach vielfach, und zwar gerade an entscheidenden Stellen, unverständlich ist, setze ich auf Grund der früher genannten vier Handschriften die für diese und die nächstfolgenden Darlegungen grundlegende Stelle aus c. 15 ganz her: Creator omnium Deus arbitrii sui potestate formis figurisque adaptis singulorum essentias in actum produxit, nulla deliberationis ambiguitate quare quidlibet sic quam aliter fieri maluerit distractus. Liquet enim, eum in singulorum creatione venerabilis exempli normam secutum (*Chalcid. in der Übers. von Plato Tim. 29 A*), cum cuncta superno ducat ab exemplo (*Boeth. Phil. cons. III, metr. 9, v. 6—7*). Haec (sc. norma) in ipso ab ipso non discrepat; effluens intelligentiam perficit; derivata intellectûs fit forma; relata rationi imprimitur; multorum imaginaria resultatione in generis aut speciei essentiam distribuitur; generata motui ministrat et naturae. Deus equidem nullius necessitatis legi adstringitur; sed quod statuit, non infringit, sicut a quodam prudente dictum est:

Fixit in aeternum causas, qua cuncta coercet
Se quoque lege tenens (*Lucan. De bello civili II, 9—10*).

Hanc (sc. normam) nos omnifariam mobiles in omnifariam immobili (Gott) omnifariam nescimus, effluentem (in der Intelligenz) materiae inhabilitate non percipimus; derivatam (im Intellekt) pauci admodum et laboriose, non tamen integre, assequuntur; relata (in der ratio) opinionem (die *δόξα*) parit et non multis scientiam; circa nos fientem pro maxima parte coniecturis assequimur, pro maxima parte sentimus, pro tota nescimus; sensibilem hanc physica pollicetur.

stand und Phantasie der Weltseele, die ja schon bei Plotin sich in die höhere Seele und die wie in Traumbildern schaffende Natur spaltet; die sinnfällige, der Bewegung unterworfene Welt endlich führt aus der transzendenten Metaphysik heraus und ist das Forschungsgebiet des Physikers.

Aus der Hochwelt kommt auch die Menschenseele. Ihren Ursprung führt Alfred auf Schöpfung zurück, indem er sie bei der Entstehung des Menschen von Anfang an dem sich bildenden Organismus vom Schöpfer eingegossen werden läßt[1]. Eine nähere Ausführung finden wir nicht: der Gedanke einer unmittelbaren Schöpfung wird unbedenklich mit dem neuplatonischen Emanationsgedanken verbunden, wie auch Alfred, darin ungleich den späteren Averroisten als Vertretern der Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung, unbedenklich von einem „ersten Jahre der Schöpfung“ spricht[2]. So spricht auch der Liber de causis von den „geschaffenen“ Dingen, und Ausdrücke, wie opifex genitorque universitatis, opifex et fabricator optimus, opifex deus auctor maximus, die auch Alfred liebt, waren durch Chalcidius geläufig. Alfreds Denken ist eben nicht theologisch orientiert. Darum genügt es ihm, die neuplatonischen Gedanken äußerlich in die überlieferte christliche Ausdrucksweise gebracht zu haben; des Problems wird er sich nicht bewußt.

In sich ist die Seele Geist; Seele, d. h. organische Form, wird sie nur durch die Vereinigung mit dem Körper[3]. Als Geist hat sie eine überorganische Erkenntnis; ihre organische Tätigkeit gipfelt in der *ratio*, unter der, wie noch näher gezeigt werden wird, Alfred hier die „ratio particularis“, d. h. das

[1] C. 12 (fehlt bei Barach): Huiusmodi enim mixturae a summo omnium creatore statim anima infunditur.

[2] C. 12: Si enim omnium elementorum commixtio calore extrinseco vitam susciperet, a primo creationis anno totus fere mundus naturae diversas pro qualitate mixtionis formas suscepisset animatus.

[3] Prol.: In se enim considerata substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum quae a primo sunt ultima relatione perceptiva ... Relata vero anima perfectio est corporis physici organici.

in Vorstellungen sich bewegende assoziative Denken versteht[1]). Die ratio bringt die Meinung (opinio, die platonische *δόξα*) hervor und bei einigen wenigen auch ein Wissen (scientia, die platonische *ἐπιστήμη*). Noch geringer ist die Zahl derer, denen es gelingt, sich zum intellectus (universalis) aufzuschwingen — eine ganz Avicenna entsprechende Lehre —; die Anschauung des obersten Weltgeistes, der „Intelligenz“, dagegen ist uns nicht gegeben, und noch weniger die des göttlichen Wesens selbst[2]).

Alle Ordnung des Universums beruht[3]) auf der in den idealen Urbildern enthaltenen Norm. Der dafür gebrauchte Ausdruck *venerabilis exempli norma* ist, was Barach nicht sah, wörtlich aus der Übersetzung des Platonischen Timaeus durch Chalcidius entnommen[4]). Er zeigt, wie Alfred im geistigen Zusammenhange auch mit dem Platonismus der Schule von Chartres steht, in deren phantasievollen Theorien über den Ursprung der Dinge der Platonische Timaeus eine so große Rolle spielt. Diese „Norm“ nun ist in Gott selbst mit seinem Wesen identisch. Die augustinische Umbildung der platoni-

---

[1]) S. unten S. 62 f.

[2]) C. 15 (den Wortlaut s. oben S. 50 Anm. 1). [3]) Ebd.

[4]) Es handelt sich um Plato Tim. 29 A: *εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὃ μηδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ ἀΐδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.* Bei Chalcidius (p. 24, 21—25, 6 Wrobel) heißt die Stelle erweitert: Nam si est, ut quidem est, pulchritudine incomparabili mundus opifexque et fabricator eius optimus, perspicuum est quod iuxta sincerae atque immutabilis proprietatis exemplum mundi sit instituta molitio; sin vero quod ne cogitari quidem aut mente concipi fas est, ad elaboratum. Quod cum sit rationis alienum, liquet opificem deum venerabilis exempli normam in constituendo mundo secutum, quippe hic generatorum omnium speciosissimus, ille auctor maximus. Aus der (gesperrt gedruckten) Erweiterung des Chalcidius stammt der Ausdruck venerabilis exempli normam secutus bei Alfred. — Ganz zu Unrecht macht Barach S. 25 f. aus der wohl bezeugten „Norm“ fortwährend eine „Form“, und leitet daraus die verkehrtesten Anschauungen über Alfreds Lehre ab.

schen Ideen zu den mit Gott wesenseinen göttlichen Schöpfungsgedanken, die in das allgemeine Bewußtsein übergegangen war, wird hier im Anschluß an ein von Barach als solches nicht erkanntes Zitat aus Boethius aufgenommen. Jenen Ideen gemäß bildet Gott, wie mit dem Platonischen Timaeus ausgeführt wird, die Welt. Seine Tätigkeit ist nicht eine erzwungene; er wird durch kein Gesetz genötigt. Anderseits aber verfährt er nicht willkürlich und regellos, sondern hält sich bei seinem Wirken selbst an das von ihm gegebene Gesetz, durch das er alles bindet.

Auch die letztere Anschauung entstammt der Antike, wie schon die (auch hier von Barach nicht nachgewiesene) Berufung auf Lucans Pharsalia bei Alfred zeigt. Sie führt, wie uns der von Alfred angezogene, mit stoischen Anschauungen durchtränkte Lucan lehrt, in den Zusammenhang der stoischen Gedanken von einer in der Welt herrschenden Ordnung und Harmonie aller Dinge, über die auch die Gottheit, der Grund dieser Ordnung, nicht hinausgeht. Der ursprüngliche stoische Pantheismus hat sich hier eklektisch mit dem Theismus verbunden, wie das für Posidonius und die jüngere Stoa, auch für den Poimandres und andere hermetische Schriften, charakteristisch ist. Daher konnte diese der platonischen Ideenlehre innerlich verwandte, in pantheistischem und in theistischem Zusammenhange gleich mögliche Lehre in die allgemeine Anschauung übergehen. So findet sie sich auch bei den Gewährsmännern des Mittelalters; wie wenn Augustin lehrt, daß Gott alles „der Ordnung nach“ verwalte[1]). Wissen doch im Zusammenhange damit Boethius[2]) und Augustin[3]) selbst der stoi-

[1]) Augustin., De ordine I 5, 14: Quis neget, Deus magne, te cuncta ordine administrare?, was dann im einzelnen weiter durchgeführt wird.

[2]) Boeth. Phil. cons. IV, pros. 6, insbesondere p. 108, 30 Peiper: Nam providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit; fatum vero inhaerens rebus mobilibus dispositio per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.

[3]) Das Wort „Fatum“ möchte Augustin zwar vermeiden, da man dabei an eine durch Konstellation der Gestirne herbeigeführte Notwendigkeit zu denken pflege, die Sache selbst aber will er, wenn sie recht

schen Lehre vom Fatum einen mit der theistischen und christlichen Anschauung vereinbaren Sinn abzugewinnen. Demgemäß treffen wir auch in der Schule von Chartres, insbesondere bei Bernhard Sylvester, diese Vorstellung von einem von oben gegebenen festen Gesetz, nach dem bei der Weltbildung die Gestaltung des einzelnen in fester Ordnung erfolgt[1]).

So fügen sich diese metaphysischen Elemente in Alfreds Lehre auf das beste dem historischen Entwickelungsgang der mittelalterlichen Philosophie ein. Wir finden Alfred als ein Glied in der Entwickelungsreihe, die nicht von theologischen Aufgaben ausgeht, nicht auf Augustin in erster Linie zurückführt und nicht im Zusammenhange der theologischen Tradition steht, sondern die, unbeschadet ihrer christlichen Grundstimmung, aus rein philosophischen Quellen ihre Hauptnahrung schöpft, aus dem Platonischen Timaeus und dem neuerdings durch die Araber vermittelten Neuplatonismus. Auch bei

---

verstanden werde, beibehalten. De civ. dei V, c. 1: Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. — Ebd. c. 9: Omnia vero fato fieri non dicimus, immo nulla fieri fato dicimus; quoniam fati nomen ubi solet a loquentibus poni, id est in constitutione siderum cum quisque conceptus aut natus est, quoniam res ipsa inaniter asseritur, nihil valere monstramus. Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus, nisi forte fatum a fando dictum intellegamus, id est a loquendo: non enim abnuere possumus esse scriptum in litteris sanctis: „Semel locutus est Deus . . .“ Quod enim dictum est: „Semel locutus est“, intellegitur „immobiliter, hoc est incommutabiliter, est locutus“. — Wie diese stoische Lehre vom Fatum in der Umbildung durch Boethius und Augustin auf das Mittelalter übergeht, sieht man z. B. aus Thomas von Aquino, S. theol. I q. 116 a. 1—4.

[1]) In seiner Schrift De mundi universitate I, 2 (herausgegeben von Barach und Wrobel, Innsbruck 1876, S. 9) läßt Bernhard den Noys zur Natura sagen: Sua rerum nativitas divinâ prior celebratur in mente; secunda est quae sequitur actione. Quod igitur de mundi molitione sanctis ac beatis affectibus et consilio conceperas altiore, ad efficientiam non potuit evocari praesentem adusque terminum supernis legibus institutum.

anderen ging der Weg vom Platonismus der Schule von Chartres zu dem neuen Material, das durch die Araber zugeführt wurde, zu der neuplatonischen Metaphysik und zu der Naturwissenschaft der griechischen und arabischen Naturforscher und Mediziner. So kennt Alanus von Lille bereits den Liber de causis, und Adelhard von Bath und Wilhelm von Conches wenden sich der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise zu, wie sie in dem neuen Material ihnen entgegentrat. Von der augustinischen Metaphysik und von der Synthese augustinischer und aristotelischer Metaphysik, wie sie später das Lebenswerk von Thomas von Aquino bildete, weicht die neuplatonische Metaphysik Alfreds natürlich stark ab, insbesondere durch ihre Emanationstheorie: aber sie hat nichts Isoliertes, aus der Rolle Fallendes. Aus Gundissalin, aus den philosophischen Schriften Alberts, ja in gewisser Weise noch aus Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg ist diese arabistische Metaphysik wohl bekannt. Mit dem Schöpfungsgedanken verbindet Alfred diese Emanationslehre noch völlig unbefangen, noch ohne Empfindung des in dieser Verbindung liegenden Problems. So bestätigt sich uns vollkommen, was wir über die Differenzierung, aber auch über die Grenzen dieser Differenzierung im Mittelalter und über die doch immer wieder durchschlagende Gleichförmigkeit bemerkten.

Und auch das bestätigt sich, daß der üblichen Vorstellung von einer fast ausnahmslosen Gleichheit des mittelalterlichen Philosophierens gegenüber neue Funde immer wieder im Anfang zu starken Übertreibungen geführt haben. Denn ein ganz anderes Bild ist es, das Barach von der Metaphysik Alfreds entwirft. Wie Hauréau bei einem Hauptvertreter der Schule von Chartres, Thierry, den reinen Spinozismus fand — wir sprachen davon (S. 14) —, so sieht auch Barach hinter Alfreds Metaphysik überall Spinoza stehen.

Nach Barach ist Alfreds Lehre der reine Substanzpantheismus. „Gott ist ihm“, sagt er, „eins mit dem formgebenden Prinzip . . . Gott entfließend bringt die Form alles hervor . . .

Gottes innerste Wesenheit kommt damit in die Welt[1])." Barach findet darin die Lehre der Amalrikaner von Gott als dem esse formale omnium wieder[2]). Darum sei nach Alfred die Welt ewig[3]). Gottes Handeln ist nur insofern frei, als „seine Freiheit seine Notwendigkeit ist, so daß es nicht einmal potentiell sein Gegenteil an sich hat" [4]). Daß damit „dem absoluten Formprinzip des Daseins der letzte Rest von Persönlichkeit benommen ist, daß es sich damit vom Naturgesetz, von der immanenten Weltordnung in gar nichts unterscheide", sei davon die notwendige Konsequenz, wenn auch Alfred sich ihrer kaum ganz klar geworden zu sein scheine[5]).

Aber von einer „Form", die Gott entfließend alles hervorbringe, spricht Alfred überhaupt nicht. Er redet an der Stelle, auf die Barach sich bezieht, vielmehr von einer Norm, der „venerabilis exempli norma", und dieser dem Platoniker Chalcidius und seiner Timaeusübersetzung entnommene Ausdruck, dessen Ursprung Barach freilich nicht erkannt hat, hat so wenig mit der Lehre der Amalrikaner, wie mit der Avencebrols von der forma universalis[6]) — auch auf diese bezieht sich Barach — etwas gemein. Es handelt sich schlecht und recht um die Schöpfungsidee in der Form, in welcher diese auch in der Schule von Chartres heimisch war. Von einer Identifizierung der göttlichen Wesenheit mit der Welt ist darin nirgendwo die Rede, ebensowenig wie von der Lehre der Amalrikaner von Gott als dem esse formale omnium — übrigens eine recht vieldeutige Formel, die sich in sehr verschiedenem Sinne auch bei Eriugena im Anschluß an den Pseudoareopagiten, bei Thierry von Chartres, Wilhelm von Auvergne und Nikolaus von Kues findet.

---

1) S. 25. 2) S. 26. 3) S. 29. 4) Ebd. 5) S. 29 f.

6) Man findet dieselbe, von der Barach nur die von S. Munk in seinen Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, mitgeteilten und übersetzten hebräischen Exzerpte Falaqeras vorlagen, jetzt vollständig in meiner Ausgabe der lateinischen Übersetzung des Fons vitae Avencebrols durch Johannes Hispanus und Dominicus Gundissalinus. Münster 1895 (Beitr. II. 2—4).

Wenn nun weiterhin Alfred die neuplatonische Lehre von dem „Fluß“[1]) der Dinge aus der Gottheit und die neuplatonischen Emanationsstufen mit ihrer extrem realistischen Hypostasierung der Gattungsmerkmale der abgestuften Dinge zu Weltpotenzen sich zu eigen macht, so weicht das zwar weit ab von der theistischen Metaphysik, die in der Hochscholastik aus der Synthese von Augustin und Aristoteles erwuchs. Aber „Gottes innerste Wesenheit in die Welt kommen“ läßt Alfred damit nicht, so wenig wie die Neuplatoniker selbst. Spricht doch sogar Thomas von Aquino unbedenklich und ohne ein Mißverständnis zu fürchten von einer „emanatio totius entis universalis a primo principio“[2]). Natürlich ist der Sinn jener Ausdrucksweise ein anderer bei den Neuplatonikern, für die es sich dabei um einen Naturprozeß handelt, als wie bei Thomas von Aquino, für den die Schöpfung eine freie Tat Gottes ist und zugleich durch den Zusatz „aus nichts“ eine andere Gestalt erhält; aber auch die neuplatonische Lehre läßt nicht „Gottes innerste Wesenheit in die Welt kommen“; sie ist nicht Substanzpantheismus, wie die Lehre der älteren Stoa und Spinozas, sondern setzt ein dynamisches Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung voraus[3]).

Daß endlich Alfreds Anschauung von dem Gesetze, an das Gott selbst sich bindet, etwas ganz anderes ist, als wenn Spinoza Gott nur nach den Gesetzen seiner Natur und darum frei handeln läßt[4]) — Barach hat diese Lehre Spinozas offenbar im Sinn, wenn er meint: „Gottes Handeln ist also nach Alfredus kein willkürliches, von jedem Gesetz losgebundenes, nach zufälligen oder seinem Wesen äußerlichen Bestimmungsgründen erfolgendes, sondern seine Freiheit ist seine Notwendigkeit“[5]) —, das geht aus dem hervor, was schon oben

---

[1]) C. 15: effluens intelligentiam perficit. [2]) S. theol. I q. 45 a. 1.

[3]) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen[4] III 2, S. 556–563.

[4]) Eth. I 17, cor. 2: Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit et ex sola suae naturae necessitate agit; adeoque solus est causa libera.

[5]) A. a. O. S. 29.

bemerkt wurde. Etwas ganz anderes ist es, wenn Spinoza das nicht von außen, sondern von innen determinierte Handeln Gottes „frei“ nennt, etwas anderes, wenn Alfred Gott, nachdem er das Gesetz gesetzt, sich auch an dasselbe halten läßt. Damit fallen auch die weiteren Folgerungen auf die volle Unpersönlichkeit von Alfreds Gottesbegriff, die Barach auf jene von ihm mißverstandene Stelle stützt.

Begreiflich ist es, daß seinen Voraussetzungen gemäß Barach auch die Lehre Alfreds vom Ursprung der Seele, die wir oben entwickelten, mißversteht und auch hier den Substanzpantheismus wiederfindet. Nach ihm betrachtet Alfred die Seele in ihrem An-sich als „allgemeines, unbestimmtes, mit dem stillen unbewegten Urgrunde identisches Sein“[1]). Über den Fehler bei der Lesung der Wiener Handschrift, der hier zu Grunde liegt, wurde schon früher gesprochen[2]). Aber wenn auch Barachs Texteskonstitution richtig wäre, so spräche doch auch dann Alfred noch nicht von einer Identität des Seins der Seele mit dem Urgrunde, sondern nur von einem Hervorgang der Seele aus diesem, ganz wie der Liber de causis, und wie dessen Quelle Proklus, denen auch der Gedanke einer substanziellen Identität von Urgrund und Seele fern liegt.

Was Alfred mit dem Buch über die Ursachen „e quieto sempiterno“ hervorgehen läßt, ist das Leben. Nicht ohne Reiz wäre es, dieser Lehre Alfreds vom Hervorgang des Lebens aus der ewigen Ruhe und von dem Überströmen dieses Lebens in die Niederwelt näher nachzugehen. Auch hier steht Alfred nicht allein; er berührt sich vielmehr nahe mit der Schrift De intelligentiis[3]), die man seit Rubczyński[4]) dem Witelo zuzuschreiben pflegt, und mit Bonaventura, der die gleiche Lehre vom Ursprung des Lebens vorträgt[5]). Ihre Quelle hat dieselbe

1) S. 34. 2) S. 19 f.

3) Vgl. die Ausgabe der Schrift in Cl. Baeumker, Witelo. Münster 1908 (Beiträge III, 2).

4) Ebd. S. 188, 249 ff. Über die Theorie des Lebens in der Schrift De intelligentiis ebd. S. 503 ff.

5) Bonavent. I Sent. d. 36 a. 2 q. 1 ad 4 (p. 624 b ed. Quaracchi):

nicht in Gabirols Fons vitae, auf die Barach auch hier mit Unrecht verweist, sondern im Liber de causis[1]). Dieses dürfen wir um so sicherer behaupten, als Alfreds rätselhaft kurze Andeutungen erst aus dem Zusammenhang, in welchem diese Dinge im Liber de causis stehen, volles Verständnis erhalten.

Mit diesem neuplatonischen Metaphysiker nun verbindet sich der an der Naturwissenschaft und der Medizin herangewachsene Physiker, der die Seele nicht als Geist, sondern mit Aristoteles als Lebensprinzip des Organismus betrachtet. Die einzelnen naturwissenschaftlich-medizinischen Lehren, welche Alfred hier vorträgt, wie er in der Auffassung der Seele als Lebensprinzip und in der Lehre vom Herzen als Zentralorgan den aristotelischen Standpunkt vertritt, seine physiologisch-anatomischen Anschauungen vom Lebensgeist — dem antiken *πνεῦμα* —, seine Stellung zu Galen: alles das hat Barach im wesentlichen zutreffend dargestellt. Was aber wieder als eine durchaus unhistorische Übertreibung bezeichnet werden muß, das ist die materialistische Tendenz, die Barach bei Alfred nachzuweisen sucht. Gerade hierin hat er am meisten Nachfolger gefunden, und darum müssen darüber noch ein paar Worte gesagt werden.

Nach Barach[2]) ist das letzte folgerichtig entwickelte Resultat, zu dem die Schrift De motu cordis gelangt, „die bündige anthropologische Einsicht: Die menschliche Seele entsteht, entwickelt sich, altert und vergeht mit dem organischen Leibe:

Quoniam enim „vita est actus spiritualis et continuus, fluens ab ente quieto et sempiterno", perfecte dictum est quod res sunt in Deo vita, ut per spiritualitatem excludatur corporeitas, per quietem variabilitas, per sempiternitatem corruptibilitas, wo die Sache im Anschluß an den Prolog des Johannesevangeliums: *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστιν* dann theologisch weitergeführt wird.

[1]) Auf den übrigens auch Barach schon hinweist. — Über den weiteren Zusammenhang dieser Lehren vgl. E. Norden, Agnostos Theos. Berlin und Leipzig 1912.

[2]) S. 61 f.

. . . gigni pariter cum corpore et una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem.
(Lucret. III, 445 f.)."

„Der Tod bedingt ein Aufhören der Seele, da es kein Mittleres zwischen Leben und Tod gibt und die Seele durchaus von dem Körper abhängt", faßt die Darstellung bei Überweg-Heinze[1]) den Gedanken zusammen, wobei dem Verfasser freilich die Verwechslung unterlaufen ist, daß er an der Stelle bei Alfred, aus der dieser Satz meist wörtlich entnommen ist, offenbar *anima* gelesen hat statt *animal*, wie auch Barach bietet.

Alfreds Ansicht ist dieses nicht. Für ihn ist die Seele nicht eine Wesenheit, die erst durch die Vereinigung mit dem Leibe entsteht, sondern es ist ein und daselbe Wesen, welches, an sich betrachtet, die von oben kommenden Erleuchtungen aufnimmt[2]), und welches durch die Vereinigung mit dem Körper zugleich dessen Form wird und so vermittelst der Sinnesorgane wahrnimmt. Es handelt sich hier um nichts anderes als um die allbekannte Lehre Avicennas[3]) von den Vermögen — dem Intellekt und dem Willen —, die der Seele ihrer geistigen Substanz nach zukommen, und denjenigen, die ihr als Form des Organismus eignen. Es handelt sich hier um einen Ausgleich zwischen Plato und Aristoteles, wie ihn, wenn auch in anderer Weise, auch der Alfred wohlbekannte Isaak Israeli versucht hatte[4]) und wie ihn Albertus Magnus erneuert[5]). Alfred kann

[1]) Grundriß der Geschichte der Philosophie[9] II, 285. Die Stelle bei Alfred c. 1 heißt: Vitam enim constare necesse est aut in universum animal deperire; id autem est mori. Mors vero et vita medium non habent.

[2]) Prol.: illuminationum quae a primo sunt ultima relatione (weil in der Reihe der Geistwesen zu unterst stehend) receptiva.

[3]) Vgl. Albertus Magnus, S. theol. II q. 69 m. 1, p. 10 b Borgnet: Avicenna autem in VI. De naturalibus, ubi venatur definitionem animae, dicit, quod anima in hoc differt a natura, quia ab anima fluunt quaedam potentiae coniunctae organo corporis et quaedam non coniunctae.

[4]) Vgl. Jacob Guttmann, Die philos. Lehren des Isaak ben Salomon Israeli, S. 38 f.

[5]) Albertus M., S. theol. II q. 69 m. 2 a. 2 ad 2, p. 16 b Borgnet:

hier durchaus keine eigenartige Stellung beanspruchen, sondern fügt sich durchaus dem allgemeinen Zusammenhange seiner Zeit ein.

Daß in diesen Anschauungen große sachliche Schwierigkeiten enthalten sind, ist selbstverständlich. Aber es sind dieselben, die auch bei Aristoteles vorliegen, in der Nuslehre seiner Schrift über die Seele, speziell in seiner Lehre vom aktiven Verstande, und in der bekannten Stelle der Metaphysik vom möglichen Fortbestehen der vernünftigen Seelenform nach dem Untergange des Leibes, welche in den Diskussionen zwischen Zeller und Brentano eine so große Rolle gespielt hat.

Ein anderer bei Barach[1]) öfter wiederkehrender Grund ist der, daß auch das „ratiocinari" von Alfred nicht der Seele allein, sondern dem animal, der Synthese von Seele und Leib, zugeschrieben werde[2]). Barach hat hier anscheinend übersehen, daß es sich dabei um eine fast wörtliche Entlehnung aus Aristoteles handelt[3]), den er doch wohl schwerlich für den

---

Dicendum quod animam considerando secundum se consentiemus Platoni, considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori consentiemus Aristoteli. Dazu vgl. G. v. Hertling, Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung. Köln 1880, S. 116 f.

[1]) Insbesondere S. 34—35.

[2]) C. 16. Die bei Barach arg entstellte Stelle heißt nach den Handschriften: Est autem omnis virtus alicuius propriae operationis effectiva. Operationes autem passiones et rationes in materia sunt; constat enim ad hos actus potentiam animae inesse, sed relatam, in corpus scilicet adaptum. Corpus quoque huius operationis susceptivum est, sed ab inente (Partizipium von inesse) anima; negat enim natura ut non ente relatorum altero reliquum possit esse relatum (wo *relatum* Prädikat ist; d. h. das zweite Glied der Relation hört mit dem Verschwinden des ersten auf, relativ zu sein: daß es überhaupt aufhören müsse zu existieren, ist nicht gesagt). Neutri ergo per se huiusmodi virtus inerit; cuius enim est potentia, eius est et operatio. Virtus igitur ad actum in materia adapta potentia est; neque enim anima vel corpus dormit vel digerit, rationatur vel sentit, sed animal. Non ergo animae vel corporis propria huiusmodi passio vel actus aliquis, sed animalis.

[3]) De an. I 4, p. 408 b. 11—15: *τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄν-*

Materialismus in Anspruch nehmen will. Schon griechische Erklärer haben dieses *διανοεῖσθαι*, das Aristoteles im Unterschiede von *νοῦς* nicht der Seele allein, sondern dem ganzen aus Leib und Seele bestehenden Lebewesen zuschreibt, in verschiedener Weise zu deuten gesucht[1]). Die richtige Erklärung dürfte die sein, daß Aristoteles hier, wie öfter[2]), unter der *διάνοια* nicht den höheren theoretischen *νοῦς*, sondern das in sinnlichen Vorstellungen (assoziativ) sich bewegende Denken versteht, das auf das einzelne geht[3]) und daher im Mittelalter auch als „ratio particularis“ bezeichnet wurde, der man allgemein mit Galen einen besonders lokalisierten Sitz im Gehirn gab. Wir haben es da offenbar mit einer Nachwirkung der platonischen Unterscheidung von *δόξα* und *ἐπιστήμη* zu tun, von denen die erstere aus dem assoziativen Vorstellungsverlauf hervorgeht, die letztere dagegen auf einen transzendenten Ursprung zurückgeführt wird, wie von Aristoteles der *νοῦς*, im Unterschiede von der *διάνοια*. Für diesen platonischen Ursprung und seine Nachwirkung im Mittelalter charakteristisch ist die Art, wie Thomas von Aquino eine andere Stelle bei Aristoteles erklärt. Aristoteles sagt dort[4]), daß das Denken entweder eine Phantasievorstellung oder nicht ohne eine solche sei. Das letztere ist für das begriffliche Denken bekanntlich die Auffassung des Aristoteles selbst und der an ihn sich anschließenden mittelalterlichen Peripatetiker; die Gleichstellung des Denkens (natürlich nicht des auf die Ideen gehenden Wissens) mit der Phantasievorstellung soll dagegen

θρωπον τῇ ψυχῇ. Gleich darauf (Z. 17) tritt statt des *μανθάνειν* die *αἴσθησις*, statt des *διανοεῖσθαι* die *ἀνάμνησις* auf, während der *νοῦς* (Z. 18: *ὁ δὲ νοῦς*) davon unterschieden wird.

[1]) Simplicius (Comment. in Arist. Graeca XI), p. 58, 11—22. Philoponus (ebd. XV), p. 157, 6—13.

[2]) Die Einzelnachweise habe ich gegeben in: „Des Aristoteles Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen“. Paderborn (Leipzig) 1877, S. 7—8.

[3]) Wie ich das ebenda aus De memor. 2, p. 451 b, 8 entwickelt habe.

[4]) Arist., De an. I 1, 403 a, 8: *εἰ δ᾽ ἐστὶ καὶ τοῦτο* (sc. *τὸ νοεῖν*) *φαντασία ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας*.

nach Thomas von Aquino[1]) die Ansicht der Platoniker sein. Daß so auch jene Stelle bei Alfred, die Barach als Beweis für dessen Materialismus in Anspruch nimmt, zu verstehen ist, geht deutlich daraus hervor, daß auch er als Produkt der „ratio" die „opinio" — die platonische *δόξα* — bezeichnet. Wenn eine gewisse Unklarheit bei ihm dadurch entsteht, daß die „ratio" bald Weltpotenz, bald Vermögen der Einzelseele ist, und daß, was von der einen gelten soll, nicht restlos für die andere paßt, so ist eine solche Verwirrung eben von der Verschweißung neuplatonischer Emanationsmetaphysik und aristotelischer Biologie unabtrennbar. Woher Alfred dagegen das über die Sinneswelt hinausgehende eigentliche „Wissen" ableiten will, das sagt die schon angeführte Definition, welche er von der Seele an sich gibt, deutlich genug. Hierüber denkt er ohne Frage platonisch.

So ergibt sich auch hier, wie Barach den Naturforscher Alfred ebenso übertreibend aus dem Entwickelungsgange der mittelalterlichen Philosophie herausrückt, wie den Metaphysiker. Die allgemeinen Erfahrungen, von denen wir einleitend ausgingen, haben sich auch in diesem Falle voll bestätigt.

Alfred, so hat sich uns gezeigt, nimmt insofern eine eigene Stellung ein, als er nicht zu den theologisch orientierten Denkern gehört, sondern — mit der am Platonischen Timaeus herangewachsenen Schule von Chartres noch entfernt sich berührend — im Zusammenhange mit der griechisch-arabischen Wissenschaft und der Medizin rein philosophische Ziele verfolgt. Er steht innerhalb der neuen Bewegung, welche die Hochscholastik einleitet, indem er die Grundlagen neuplatonischer Weltanschauung mit den besonderen Begriffen und naturwissenschaftlichen Theorien des Aristoteles verbindet. Soweit hierbei die Araber seine Führer sind, gehört er der ersten Periode der neuen Bewegung an, für die der Liber de causis und wohl auch schon Avicenna bestimmend sind, nicht der

[1]) De an. I. lect. 2 b.

späteren, in der Averroes Einfluß gewinnt. Hierhin weist schon die Abfassungszeit seines um 1215 geschriebenen Werkes, das von Barach viel zu spät angesetzt wurde. Innerhalb jener Richtung bietet Alfred zwar eine charakteristische Eigenart, ohne jedoch die allgemeinen Richtlinien zu verlassen. Weder der Substanzpantheismus in der Metaphysik noch der Materialismus in der Anthropologie, wie Barach und, ihm folgend, die neuere Geschichtsdarstellung sie ihm beilegen, finden sich bei ihm.

Druckfehlerberichtigung. S. 35 Anm. 1 Z. 1 statt Pl. lies: PL. — S. 44 Anm. 1, zweiter Absatz Zeile 12 statt assercone lies: assercione. — S. 45 Z. 23 v. u. fehlt vor Handschrift: Pariser.

